CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1949. — Imprimeur, n° 467.

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 18

SOMMAIRE

Le repas, le pain et le vin

Le titre de ce cahier doit être pris en son sens obvie : il ne s'agit pas ici, directement, de l'Eucharistie, mais seulement de sa matière *et de son* signe[1]. *Le Christ a voulu instituer ses sacrements en adoptant et en surélevant des actes très profondément humains. En les surnaturalisant, il ne les vide pas de leur consistance et de leur signification propres. Le baptême est un bain, et quel bain d'eau pourra jamais régénérer davantage et mieux laver ? La pénitence est un jugement, et quel jugement est plus définitif, quel jugement respecte mieux les lois d'une Justice supérieure qui marche à la rencontre de la miséricorde ? L'Eucharistie est un vrai repas et nous n'avons aucun intérêt à en évacuer la vérité :* MON CORPS EST VRAIMENT UNE NOURRITURE ET MON SANG EST VRAIMENT UNE BOISSON.

Si le sacrement est éclairé par une connaissance plus profonde de l'acte humain qui lui sert de matière, cet acte humain, à son tour, reçoit du sacrement une splendeur et une dignité nouvelles. Le repas le plus familier, pour un chrétien, a toujours comme une saveur d'Eucharistie. C'est pour mettre en valeur ce double avantage de ce qu'on pourrait appeler un humanisme sacramentel ou un réalisme liturgique qu'on a réuni les éléments de ce cahier.

LE REPAS

JEAN DANIÉLOU. *Les repas de la Bible et leur signification* 7

I. Le repas, figure des biens eschatologiques dans l'Ancien Testament. — II. Les repas de l'Évangile et leur sens messianique. — III. La typologie eucharistique du repas chez les Pères de l'Église. — IV. La typologie mystique du repas dans la tradition alexandrine. — V. La symbolique du repas pascal.

1. *Sacramentum tantum.* Nous n'avons donc pas à parler ici du sacrifice qui appartient à l'ordre de *res et sacramentum.*

LOUIS BOUYER. *La première Eucharistie dans la dernière Cène* 34

La Cène fut un repas fraternel, conforme aux rites juifs des repas de communauté. Notre liturgie de la messe s'enracine dans une tradition sacrale très antique, et ce n'est pas en la rendant plus « profane » que nous la rendrons plus vraie...

HENRI CHIRAT. *L'Eucharistie et l'agape : de leur union à leur disjonction* 48

Comment le repas fraternel, évoqué ci-dessus, servit de cadre à l'Eucharistie et donna naissance, assez tôt, à l'agape, repas fraternel distinct de la célébration sacramentelle.

VS. PALACHKOVSKY. *Les vestiges de l'agape en Orient.* 61

Quelle richesse, en face de notre pain bénit !

H.-R. PHILIPPEAU. *Les usages chrétiens de la table.* 66

Entre le sacré et le profane, la frontière est-elle si tranchée pour un chrétien ?

PIERRE STAGNARA. *Le repas familial* 85

Méditation d'un père de famille.

FRANÇOIS RABELAIS. *Exposition de caballe monastique en matière de bœuf salé.* 90

Une page d'humour médiéval.

LE PAIN

R. POELMAN. *Le pain de route* 92

Le signe de la manne, pain quotidien d'un peuple en marche.

WALTER DIRKS. *Le pain quotidien* 103

Manger du pain, c'est communier à la misère du monde.

H.-R. PHILIPPEAU. *Plaidoyer pour l'authenticité des matières sacramentelles* 115

Pour que les sacrements soient des signes « vrais », il faut qu'ils emploient des matières authentiques. Comment le seront-elles dans un monde soumis au règne de l'*ersatz* ?

PAUL COUTURIER. *Le mystère du blé* 123

Nos hosties sont-elles « vraiment une nourriture » et un vrai pain de froment ?

LE VIN

Saint ALBERT LE GRAND. *Supériorité du vin démontrée par l'Ecriture et par la raison* 136

Un maître scolastique, à grand renfort d'autorités, nous démontre que le vin est la seule boisson naturelle à l'homme et la seule digne de devenir le sang du Christ.

DOM FR. OSLENDER. *Images de la vigne et du vin.* 143

Avec huit planches hors-texte.

BIBLIOGRAPHIE

La Messe et l'Eucharistie

Dom GREGORY DIX : *The shape of the Liturgy*, 146 (L. BOUYER). — *La Messe et sa Catéchèse*, 150 (P.-M. GY). — Archimandrite CYPRIEN : *L'Eucharistie*, 157 (T.-H. DALMAIS et J. MAINDORF).

Formes et institutions liturgiques

P. NAUTIN : *Je crois à l'Esprit-Saint...*, 161 (A. LIÉGÉ). — E. MERCENIER et F. PARIS : *La Prière des Églises de rite byzantin.* I, 163 (I.-H. DALMAIS). — O. CULLMANN : *Weihnachten in der alten Kirche*, 164 (TH.-G. CHIFFLOT). — Archimandrite ALEXIS VAN DEN MENSBRUGGHE : *La Liturgie orthodoxe de rit occidental. Essai de restauration*, 167 (I.-H. D.).

Bible

J. Chaine : *Le Livre de la Genèse*, 169 (P. Th. Camelot). — P. F. Ceuppens : *Theologia biblica*. IV, *De Mariologia biblica*. — Id. : *Quaestiones selectae et historia primaeva*, 171 (I.-H. D.).

Patrologie

J. Daniélou : *Origène*, 172 (I.-H. D.).

Vient de paraître (A.-M. R.) 175

LES REPAS DE LA BIBLE ET LEUR SIGNIFICATION

La typologie est l'étude des correspondances entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais ce qui rend la question plus difficile est que le Nouveau Testament est une réalité complexe et qui comprend plusieurs épaisseurs. Il contient à la fois le Christ dans sa vie terrestre, le Christ continué dans l'Église, le Christ vivant en chaque chrétien, le Christ revenant à la Parousie. Par suite, le sens figuratif se divisera suivant la diversité des aspects du Christ. Il y aura un sens christologique, un sens ecclésial, un sens mystique, un sens eschatologique. Mais la question se pose alors de l'ordre dans lequel ces divers sens peuvent être étudiés. Il y aurait un ordre chronologique qui serait celui que nous venons d'indiquer. Mais son application aux textes serait artificielle, car elle ne correspond pas à l'ordre suivant lequel ces divers sens sont historiquement apparus. On serait amené à parler d'abord des textes les plus récents et à rejeter à la fin les plus anciens.

Il paraît donc plus normal d'employer un ordre génétique, qui suive l'ordre même d'apparition des sens figurés. On constatera alors que le sens typique le plus ancien est le sens eschatologique. Il apparaît en effet dès l'Ancien Testament. La prédication des prophètes, autour de quoi l'ensemble de l'Ancien Testament s'est constitué, a en effet pour objet de rappeler au peuple malheureux les grandes œuvres, les *mirabilia*, accomplis en sa faveur par Dieu dans le passé, afin d'entretenir en lui l'espérance en des œuvres analogues qu'il accomplira dans l'avenir. Ainsi au premier Exode correspondra un nouvel Exode, plus grand que le premier (Is., XLIII, 18-21), à la première Jérusalem une Jérusalem nouvelle (Is.,

11, 2). Ce sens eschatologique, le Nouveau Testament montrera que la venue du Christ dans le monde en est un premier accomplissement. Nous aurons alors un sens christologique qui verra dans la personne et dans les œuvres de Jésus la réalisation des figures de l'Ancienne Loi. Par ailleurs, la vie de l'Église est une continuation de celle du Christ. On verra donc dans les réalités de l'Église, et en particulier dans les sacrements, une seconde forme de l'accomplissement des figures. Enfin la méditation chrétienne appliquera à chaque âme particulière, en tant qu'elle est un *alter Christus*, les figures de l'Ancien Testament : la traversée du désert apparaîtra chez Origène comme figure de l'itinéraire spirituel de l'âme vers Dieu; ce sera le sens mystique.

I

Le repas, figure des biens eschatologiques, dans l'Ancien Testament

Ceci nous expliquera pourquoi nous ferons partir cette étude, qui doit porter principalement sur les Pères de l'Église, de l'étude de l'Ancien Testament. C'est en effet dans la Prophétie que s'enracine, à l'intérieur même de l'Écriture, toute la typologie. Que le repas puisse avoir dans l'Ancien Testament une signification religieuse, ceci est si évident qu'il n'est pas besoin d'y insister. Rappelons seulement que le repas apparaît dans le Deutéronome comme une des manifestations essentielles de la liturgie du Temple de Jérusalem : « Vous chercherez Iahweh au lieu que Iahweh choisira parmi toutes les tribus pour y mettre son nom et en faire sa Demeure et c'est là que tu iras... C'est là que vous ferez vos repas sacrés devant Iahweh votre Dieu, et que vous vous réjouirez, vous et vos familles, en jouissant de tous les biens que votre main aura acquis » (XII, 4-7; voir aussi 17-18). Ainsi le repas apparaît comme une action liturgique. Il a lieu dans la Demeure de Iahweh. Il consiste à jouir des biens que Iahweh a procurés. Intimité avec Dieu, réunion de la communauté, jouissance des biens

divins, tels sont les traits qui caractérisent le thème du banquet sacré dans l'Ancien Testament.

Mais ce qui nous intéresse ici, du point de vue typologique, est que ce repas va être présenté comme la figure des biens eschatologiques. Ce thème apparaît déjà dans les Prophètes. Ainsi, dans le second Isaïe, Iahweh invite son peuple au bonheur messianique en le présentant comme un banquet :

> O vous tous qui avez soif, venez aux eaux,
> vous-même qui n'avez pas d'argent.
> Écoutez-moi donc et mangez ce qui est bon
> et que votre âme se délecte à des mets succulents.
> (Is., LV, 1-3[1].)

On retrouve le même thème dans un passage du Livre des Proverbes, dont M. Robert a montré les attaches littéraires avec celui d'Isaïe[2]. C'est le célèbre Banquet de la Sagesse :

> La Sagesse a bâti sa maison,
> elle a taillé ses sept colonnes.
> Elle a immolé ses victimes, mêlé son vin
> et dressé sa table. (Prov., IX, 1-2.)

Enfin les Psaumes, à leur tour, célèbrent le banquet messianique que donnera le Pasteur :

> Tu dresses devant moi une table en face de mes ennemis;
> tu oins ma tête d'huile;
> ma coupe est débordante. (Ps. XXII, 5.)

Cette interprétation paraît avoir été principalement le fait de la littérature apocalyptique. Elle apparaît clairement dans un passage remarquable de l'Apocalypse d'Isaïe[3] :

> Et Iahweh des armées préparera
> pour tous les peuples sur cette montagne
> un festin de viandes grasses,
> un festin de vins pris sur la lie. (Is., XXV, 6.)

1. Voir aussi Isaïe, LXV, 11-13.
2. Sur tout ce passage, voir A. ROBERT, *Les attaches littéraires de Prov.*, I-IX, *Revue Biblique*, 1934, pp. 374 sqq.
3. On appelle ainsi les chapitres XXIV-XXVIII d'Isaïe qui relèvent du genre littéraire de l'Apocalypse.

Ce thème du Banquet messianique se retrouvera dans toute la littérature apocalyptique ultérieure (Hén., LXII, 14; IV Esdras, VIII, 52)[4]. Nous remarquerons le caractère merveilleux du Banquet. Il est en rapport avec l'abondance paradisiaque qui est pour les Apocalypses un des traits du monde futur. On sait les descriptions fantastiques du Livre d'Hénoch, que Papias reprendra et transmettra à saint Irénée. Une tradition qui apparaît déjà dans le IV^e Esdras rapporte que les monstres mythiques, Léviathan et Béhémoth, figures des puissances du mal, « seront la nourriture des justes du Grand Jour » (IV Esdras, VII, 52. Voir Ezech., XXXIX, 17).

Un autre trait notable du passage de l'Apocalypse d'Isaïe est qu'il est dit que le repas aura lieu sur la Montagne. La Montagne est en effet, avec le Temple, un des lieux de la Demeure divine. On sait que pour l'Apocalyptique les habitats divins sur la Terre sont la Montagne du Nord, la Montagne d'Éden (Ezech., XXVIII, 14), le Sinaï et la Montagne de Sion. Or nous nous rappellerons que l'Exode nous décrit le repas des soixante-dix vieillards admis avec Moïse et Aaron sur le Sinaï : « Ils virent Dieu, ils mangèrent et ils burent » (Ex., XXIV, 11). Le passage d'Isaïe apparaît ainsi comme l'annonce d'un autre repas qui sera une reprise de celui du Sinaï, mais qui aura lieu sur la Montagne de la Jérusalem future et auxquels ne seront pas admis seulement les soixante-dix vieillards, mais « tous les peuples », dont la tradition apocalyptique nous dit que soixante-dix est leur nombre symbolique. Nous avons ici un exemple remarquable de l'interprétation typologique que l'Apocalyptique donne de l'Exode. Parfois le lieu du repas eschatologique n'est plus la Montagne, mais la Ville ou la Maison de Dieu, ce qui est une autre désignation du lieu de la Présence. C'est déjà ce que nous trouvions dans le Livres des Proverbes. La Maison que construit la Sagesse est en effet le symbole du Temple[5]. De même, dans le IV^e Esdras, la construction de la Jérusalem nouvelle est liée au Ban-

4. On trouvera de nombreuses références concernant la littérature rabbinique dans BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien*, I, pp. 517-519.
5. A. ROBERT, *loc. cit.*, p. 377.

quet : « Construite la Ville et dressé le Banquet » (VIII, 52). Nous avons ici la reprise typologique du thème du Deutéronome où le repas liturgique a lieu dans le lieu choisi par Iahweh, c'est-à-dire dans le Temple de Jérusalem. Celui-ci devient figure du Temple eschatologique.

Ce thème du repas liturgique dans la Demeure de Dieu, figure du repas eschatologique dans le Royaume futur, va s'enrichir, dans la littérature sapientielle, apocalyptique et rabbinique, de nouvelles résonances qui lui donneront la richesse complexe que nous trouverons dans le Nouveau Testament. Il va interférer d'abord avec la théologie de l'Alliance considérée sous la forme du symbolisme des noces, qui est si importante chez les Prophètes et dont le Cantique des cantiques est la suprême expression. De cette rencontre va naître la conception du Royaume futur considéré comme un banquet nuptial, qui jouera un rôle dans le Nouveau Testament. Or ceci apparaît pour la première fois dans le Cantique des cantiques où l'Époux invite ses amis à participer au banquet de ses noces avec l'Épouse, qu'il leur offre dans le Paradis, c'est-à-dire dans le Lieu par excellence de la Présence divine.

> Je suis entré dans mon jardin, ma sœur fiancée.
> Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés.
> (Cant., V, 1.)

On remarquera, outre le caractère nuptial que prend ici le banquet, l'apparition du Paradis, qui est l'équivalent du Temple et de la Montagne comme lieu de la Présence. Ainsi le thème du Banquet se déploie-t-il à la fois dans le cycle de la Genèse et dans celui de l'Exode.

En second lieu, le banquet eschatologique va être mis en relation avec un des repas sacrés qui ont le plus d'importance dans l'Ancien Testament, celui de la Pâque. Celui-ci a essentiellement un sens commémoratif. Il rappelle — ou mieux il renouvelle en y faisant participer ceux qui le reçoivent — la libération par Iahweh des premiers-nés. Or nous voyons dans la littérature rabbinique ce repas pascal prendre un sens eschatologique et devenir la figure de la nouvelle libération attendue par le peuple

captif. Ceci a été souligné à juste titre par F. J. Leenhardt : « La pensée du repas pascal était dominée par le souvenir de la rédemption déjà accomplie et par l'attente d'une nouvelle qui accomplirait définitivement les virtualités de la première... Les coupes de vin, étroitement liées par la liturgie aux formules de bénédiction, annonciatrice de la joie messianique, offraient aux croyants les glorieuses perspectives de la rédemption finale[6]. »

Enfin un dernier thème avec lequel le repas eschatologique interfère, dans les Apocalypses cette fois, est celui du Fils de l'Homme. Le Banquet apparaît non pas seulement comme ayant lieu en présence de Iahweh, mais comme un banquet avec le Messie. Par là le repas eschatologique prend un sens plus proprement messianique. C'est ce qui apparaît dans un passage de l'Apocalypse d'Hénoch : « Le Seigneur des esprits demeurera avec eux, et avec ce Fils de l'Homme ils mangeront; ils prendront place à sa table pour les siècles des siècles » (LXII, 14). Ainsi voyons-nous le thème du repas eschatologique s'enrichir de résonances nouvelles au cours du développement de la théologie juive. Il importait d'avoir cet arrière-plan présent avant d'aborder le Nouveau Testament où nous allons en retrouver tous les éléments, mais avec une signification nouvelle.

II

Les repas de l'Évangile et leur sens messianique

L'interprétation eschatologique des repas que l'Ancien Testament et le judaïsme avaient élaborée est parfois simplement continuée par le Nouveau Testament. Il est remarquable qu'elle porte précisément sur les trois thèmes que nous venons d'étudier : celui du banquet nuptial, celui du banquet messianique, celui du banquet pascal. Les deux premiers semblent se rattacher très précisément à l'Apocalyptique juive, dont on découvre maintenant l'importance pour l'intelligence du Nouveau Tes-

6. *Le Sacrement de la sainte Cène*, p. 21.

tament. En effet, le banquet nuptial apparaît, dans l'Apocalypse johannique, avec un sens eschatologique et — chose remarquable — associé au thème pascal. Le Royaume futur est en effet présenté comme le festin de noces de l'Agneau : « L'Ange me dit : Écris : Heureux ceux qui sont invités au festin de noces de l'Agneau » (Apoc., XIX, 9). Cette formule ramassée rassemble en une brève phrase le triple thème du repas, des noces et de l'Agneau, comme désignation du monde futur. Elle prolonge dans le Nouveau Testament toute la richesse de la typologie du repas qu'avait achevé de constituer l'Apocalyptique juive.

Plus caractéristique encore est le thème du repas messianique. Nous avons vu le Livre d'Hénoch présenter le monde à venir comme un repas des justes avec le Fils de l'Homme durant les siècles des siècles. Or le Nouveau Testament reprend les mêmes expressions pour désigner la vie future que le Christ a préparée pour les siens. Nous trouvons l'expression d'abord dans l'Évangile selon saint Luc : « Je vous prépare un royaume, comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon Royaume » (Luc, XXII, 29). Le rapprochement avec Hénoch est remarquable. Nous rencontrons par ailleurs une expression analogue, et cette fois encore dans l'Apocalypse johannique, ce qui nous confirme dans l'impression que le contexte littéraire du thème est bien l'Apocalyptique : « Si quelqu'un entend ma voix, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi » (Apoc., IV, 20). Ici encore le repas pris avec le Christ désigne le Royaume eschatologique.

Le troisième thème est celui du repas pascal, qui, nous l'avons vu, avait pris une signification eschatologique dans le judaïsme rabbinique. Or ceci apparaît très clairement dans les paroles du Christ, lors du repas pascal qui précède sa mort. Avant l'institution de l'Eucharistie, en effet, il commence par présenter le repas pascal proprement dit comme figure du Royaume à venir, et ceci sous le double aspect des aliments et de la coupe de vin. « Je ne mangerai plus cette Pâque jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu... Je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le

Royaume de Dieu soit venu » (Luc, XXII, 16-18). Nous avons vu en particulier que la coupe pascale avait pris un sens eschatologique chez les rabbins.

Mais en ceci le Nouveau Testament ne fait que prolonger l'Ancien. Ce qui, par contre, caractérise la typologie du Nouveau Testament, c'est qu'elle présente comme réalisés déjà en Jésus les événements eschatologiques que l'Ancien Testament présentait seulement comme un avenir. Or ceci se retrouve dans le thème particulier qui nous occupe. Les repas de Jésus apparaissent comme revêtus d'une signification religieuse et comme réalisant déjà le banquet messianique figuré par les repas rituels de l'Ancien Testament. Ce caractère significatif des repas de l'Évangile a été remarqué par plusieurs écrivains récents, en particulier par Lohmeyer[7], par Cullmann[8] et par le P. de Montcheuil[9] : « Les repas quotidiens du Christ, écrit ce dernier, ont quelque chose de sacramentel... Le fait que le Christ ne soit pas seulement apparu comme un maître qui enseigne, mais qu'il ait voulu avoir cette communauté de table avec les hommes, ne marque-t-il pas et l'intimité sociale qu'il a voulu établir avec eux, et la volonté de les réunir entre eux autour de sa personne?... Mais il ne suffit pas de rester dans des généralités qui ne font appel qu'à la signification en quelque sorte universelle de la communauté de table. Il faut essayer de voir ce que celle-ci a pu représenter dans la pensée du Christ et des évangélistes... Or l'Évangile, en continuité avec l'Ancien Testament, fait un emploi religieux de la métaphore du repas. »

Une étude plus précise des repas du Christ que nous rapporte l'Évangile nous montre que cette signification est non seulement religieuse, mais proprement messianique, c'est-à-dire qu'ils apparaissent comme étant la réalité dont les repas de l'Ancien Testament, dont nous avons parlé, étaient les figures. Le fait d'abord que le Christ participe à des banquets apparaît comme ayant

7. *Vom urchristichen Abendmahl*, Theologische Rundschau, 1937, pp. 276 sqq.

8. « La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif », *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1936, pp. 1-22.

9. « La signification eschatologique du repas eucharistique », *R. S. R.*, 1936, pp. 5 sqq.

une signification messianique et comme exprimant la joie annoncée par les prophètes. Ceci apparaît dans le passage qui suit le repas offert par Matthieu au Christ. Les disciples de Jean se scandalisent : « Pourquoi, tandis que nous et les pharisiens nous observons le jeûne, vos disciples ne l'observent-ils pas ? » (IX, 14). Le Christ répond : « Les amis de l'Époux peuvent-ils être dans la tristesse tant que l'Époux est avec eux ? » (IX, 15). Ainsi les banquets apparaissent comme l'expression du caractère de joie messianique que représente la présence du Christ[9 bis]. A la période représentée par Jean, qui est celle de l'attente, a succédé celle de Jésus, qui est celle de la présence. On retrouve la même opposition entre Jean et Jésus dans un autre passage : « Jean le Baptiste est venu, ne mangeant ni ne buvant, et vous dites : Il est possédé du démon. Le Fils de l'Homme est venu, mangeant et buvant, et vous dites : c'est un mangeur et un buveur de vin, un ami des publicains et des pécheurs » (Luc, VII, 33-35).

Ce dernier passage nous indique un second caractère des repas de Jésus qui a frappé ceux qui en furent les témoins et suscité la réprobation des pharisiens : c'est qu'il acceptât de manger « avec les publicains et les pécheurs ». Il est remarquable que cette expression est immédiatement suivie, dans Luc, du récit du repas chez Simon le pharisien, où Jésus admet la venue de la pécheresse de Magdala. De même le banquet de Jésus chez Matthieu le publicain, qui suit le passage sur le jeûne que nous avons mentionné plus haut, suscitait-il les murmures des pharisiens : « Pourquoi votre maître mange-t-il avec les publicains et les pécheurs ? » (Mtth., VIII, 11). A quoi Jésus répond : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. » Ces derniers mots marquent bien la signification de ce repas. Le P. de Montcheuil la dégage bien : « En acceptant cette intime communauté

9 bis. Cette parole suit immédiatement l'épisode des disciples cueillant des épis un jour de sabbat. Or Harald Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, p. 326) écrit que cet épisode (Mc., II, 13-17) « désigne le repas eschatologique et même représente l'Eucharistie ». Le même auteur montre le lien, dans ce passage, du repas eschatologique et du sabbat eschatologique (p. 322).

avec les pécheurs, Jésus montre qu'il vient détruire la barrière entre les hommes pécheurs et Dieu... C'est un acte de portée religieuse qui éclaire ce qu'il y a de plus essentiel dans la mission du Christ » (*loc. cit.*, pp. 32-33. Voir aussi Luc, xv, 3).

Un autre caractère du repas messianique était, d'après les Apocalypses, sa miraculeuse abondance. Celle-ci apparaissait comme un retour à l'époque paradisiaque, antérieure à la malédiction portée contre la terre (Gen., III, 17) et où le sol était d'une fécondité prodigieuse sans demander aucun travail. Ce repas merveilleux avait reparu au désert de l'Exode, où la manne et l'eau vive avaient été données sans effort aux Juifs, en sorte que chacun en recueillait selon sa consommation (Gen., XVI, 18). Le repas de la multiplication des pains apparaît comme le renouvellement du prodige de l'Exode, marquant que le Nouvel Exode est commencé, avec les prodiges qui l'accompagnent : « Tous mangèrent et furent rassasiés » (Mtth., XIV, 20). D'ailleurs l'Évangile johannique rapproche explicitement l'épisode de celui de la manne, qui avait pris une signification eschatologique dans le judaïsme, en sorte qu'il apparaissait comme un des signes de l'ère messianique. Il faudrait rapprocher de cet épisode les autres miracles accomplis par Jésus à l'occasion d'un repas, celui de Cana (Joan., II, 1-11) et celui de la pêche miraculeuse (Joan., XXI, 1-14).

Ainsi les repas du Christ réalisent les traits du repas eschatologique des Apocalypses. Nous avons dit par ailleurs que le thème du repas interférait dans l'Ancien Testament avec celui des noces, en sorte de susciter le thème du repas nuptial. La même interférence se retrouve dans le Nouveau Testament. Nous avons remarqué que c'est à propos d'un repas que Jésus déclare qu'il ne faut pas jeûner tant que l'Époux est là. Ainsi les repas du Christ avec ses apôtres sont-ils bien la réalisation du banquet où l'*Époux* du Cantique conviait ses amis. Ce thème du repas nuptial reparaît dans saint Matthieu, où le Christ compare le royaume qu'il est venu apporter à un repas de noces : « Le Royaume des cieux est semblable à un roi qui fit les noces de son fils. Il envoya ses serviteurs appeler ceux qui avaient été invités aux noces,

disant : Dites aux invités : Voici que j'ai préparé mon festin; on a tué mes bœufs et mes animaux gras; tout est prêt; venez aux noces » (Mtth., XXII, 3-5). Le fait que dans le passage parallèle de Luc il ne soit pas question d'un repas de noces, mais simplement d'un banquet, prouve que le thème nuptial est une harmonique du thème du banquet, mais non nécessaire, ce qui confirme bien ce que nous avait montré l'Ancien Testament.

Tous ces traits accumulés nous permettent alors d'interpréter les repas du Christ dans la lumière d'un dernier aspect de la typologie eschatologique, celui du repas pris avec le Fils de l'Homme. Nous avons vu que le Nouveau Testament présentait parfois ainsi le monde futur. Mais c'est le monde présent lui-même en tant qu'il est déjà présence anticipée du Royaume à venir qui apparaît comme la réalisation de cette attente. Ceci caractérise plus particulièrement une catégorie particulière des repas de Jésus dont le caractère eschatologique est plus accusé, les repas de Jésus ressuscité. Qu'on se rappelle la fraction du pain d'Emmaüs dans saint Luc ou le repas au bord du lac dans saint Jean. Les Actes des Apôtres indiquent la signification théologique de ces repas et en soulignent un trait particulier, celui d'être réservés à des témoins choisis : « Dieu a donné [au Christ] de se faire voir non à tout le peuple, mais à des témoins choisis, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (Act., XI, 41). Ainsi ces repas constituent-ils un groupe particulier. Mais il reste que ce sont tous les repas du Christ que nous rapportent l'Évangile qui sont la réalisation du repas eschatologique avec le Fils de l'Homme. Ainsi l'Évangile ne nous apparaît-il pas seulement comme prédication d'un royaume à venir, mais comme réalisation de ce Royaume : réalisation inachevée encore toutefois, et c'est là ce qui appellera d'autres aspects de la typologie du repas.

III

La typologie eucharistique du repas chez les Pères de l'Église

Le caractère des Évangiles synoptiques, et très particulièrement de saint Matthieu, est de montrer la réalisation dans les événements de la vie historique du Christ de la typologie eschatologique de l'Ancien Testament. Ceci est la typologie que nous avons appelée à cause de cela *matthéenne*. Elle connaîtra peu de fortune ultérieurement et se retrouvera surtout dans l'école occidentale avec Hippolyte de Rome et Grégoire d'Elvire et dans l'école de Jérusalem. Avec l'Évangile johannique nous voyons apparaître une autre tendance, où l'accent est mis davantage sur l'aspect sacramentaire. Ceci ne veut pas dire que les événements de la vie du Christ ne soient pas considérés comme étant déjà la réalisation des figures de l'Ancien Testament. Nous avons vu par exemple que le miracle de Cana était un accomplissement du banquet eschatologique. Mais ces événements, à leur tour, sont considérés comme des figures des sacrements, ainsi que l'a bien montré Oscar Cullmann[10]. Les banquets de l'Ancien Testament et les repas du Christ qui en sont un premier accomplissement vont apparaître ici comme des figures du repas eucharistique. Et cette typologie connaîtra une extraordinaire fortune dans la catéchèse primitive.

A vrai dire, cet aspect n'est pas absent des Évangiles synoptiques eux-mêmes. En effet, dans un passage remarquable de saint Luc, le Christ, s'adressant aux Juifs, leur déclare que ce n'est pas le fait « d'avoir mangé et bu devant lui », durant sa vie terrestre, qui constitue le définitif accomplissement des promesses. En effet, continue-t-il, « il y aura des pleurs et des grincements de dents lorsque vous verrez Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume de Dieu et vous rejetés dehors. Et l'on viendra de l'Orient et de l'Occident, de l'Aquilon et du Midi

10. *Urchristentum und Gottesdienst*, pp. 33 sqq.

pour prendre place à table dans le Royaume de Dieu » (Luc, XIII, 28-29). Ce dernier passage fait écho à un des aspects essentiels du banquet eschatologique, tel que l'avaient décrit les prophètes, son accession aux nations. Or M. A. Feuillet a montré qu'il devait être entendu de l'entrée des Gentils dans l'Église[11]. Ainsi les Synoptiques nous montrent-ils le repas eschatologique comme accompli non seulement dans les repas de Jésus dans l'Évangile, mais aussi dans la vie sacramentelle de l'Église.

Il y a même bien davantage. Ce sont les repas de Jésus eux-mêmes qui, en même temps que la réalisation des promesses messianiques, apparaissent comme la figure de la communauté de vie du Christ et de l'Église. Les paroles mêmes de Jésus soulignent cette signification de son attitude en montrant qu'elle figure l'accession de toutes les nations à la communauté avec Dieu, qui caractérise le temps de l'Église. C'est le sens de la parabole des invités au festin qui est le commentaire d'un repas de Jésus chez un chef des pharisiens (Mtth., XIV, 1). Un des convives ayant dit : « Heureux qui mangera dans le Royaume de Dieu » (XIV, 15), ce qui nous montre que la symbolique eschatologique du banquet était courante dans le milieu juif, le Christ répond : « Un homme faisait un grand dîner auquel il avait invité beaucoup de gens. Et à l'heure du dîner il envoya ses serviteurs dire aux invités : Venez, car tout est prêt. Et tous unanimement s'excusèrent. Alors le maître de maison, irrité, dit à son serviteur : Va-t'en sur les places et par les rues de la ville et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux » (XIV, 16-21). Or, un peu plus haut, le Christ déclarait : « L'on viendra de l'Orient et de l'Occident, de l'Aquilon et du Midi pour prendre place à table dans le Royaume de Dieu » (XIII, 29).

Nous remarquerons d'abord que ce passage semble bien faire écho à un des thèmes de l'Ancien Testament dont nous avons parlé, celui du Banquet de la Sagesse[12]. Comme, dans le Livre des Proverbes, la Sagesse envoyait

11. « Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance », *Rech. Sc. Relig.*, 1947, pp. 320 sqq.

12. Le rapprochement est fait par Origène (*Com. Cant.*, III; P. G., XIII, 155).

ses servantes inviter tous les passants au festin préparé dans sa maison, ainsi ici le Père de Famille envoie ses serviteurs convoquer tous ceux qui se présentent au festin préparé dans la salle du banquet. Ainsi l'Église apparaît-elle comme la Maison de la Sagesse, où le pain et le vin sont distribués non plus seulement en figure, mais en sacrement des réalités divines. Et c'est avec rectitude que la liturgie applique ce passage à l'Eucharistie. Mais ce qui nous importe surtout ici, c'est que les repas du Christ, par-delà leur signification propre, nous apparaissent, de par l'enseignement de Jésus lui-même, comme une figure de sa communauté avec l'Église[13]. Ainsi passons-nous du sens christologique au sens ecclésial et sacramentaire.

Or cet aspect va être surtout développé par saint Jean. Ceci a été bien mis en valeur par le livre d'Oscar Cullmann que nous citions plus haut et qui en donne de nombreux exemples. Le miracle de Cana apparaît bien comme réalisation du banquet nuptial. Mais il faut y voir bien plus la figure du banquet eucharistique, avec le symbolisme de l'eau et du vin[14]. Le cas de la multiplication des pains est plus frappant encore. Les Synoptiques y voyaient simplement la réalisation du banquet messianique. Or saint Jean lui donne explicitement, par le Discours du pain de vie, une signification eucharistique : ici les trois plans de la manne, de la multiplication, de l'Eucharistie sont parfaitement dégagés. Pour ce qui est du repas pascal qui précède la Passion (Joan., XIII), Cullmann remarque subtilement que le lavement des pieds, qui peut être réitéré, peut désigner l'Eucharistie par opposition au baptême. Ainsi, selon un procédé très johannique, l'institution de l'Eucharistie serait enseignée par le symbole du repas au lieu d'être racontée comme dans les Synoptiques[15].

Ainsi l'Évangile johannique suggérait une interprétation eucharistique de la typologie du banquet et indi-

13. De même le pardon donné à Marie-Madeleine est-il, pour les Pères, une figure de la conversion des nations. Voir *Rahab, figure de l'Église*, *Irénikon*, 1949, pp. 39 sqq.
14. Cullmann, *loc. cit.*, p. 44.
15. Cullmann, *loc. cit.*, pp 69-70.

quait déjà deux des thèmes de l'Ancien Testament qui pouvaient être interprétés en ce sens, celui du festin nuptial et celui de la manne, dont l'Ancien Testament déjà avait donné une signification eschatologique. A sa suite, la catéchèse eucharistique de l'Église va reprendre, pour les appliquer à l'Eucharistie, plusieurs des textes de l'Ancien Testament où nous avons une typologie eschatologique du banquet. Nous avions noté qu'avant les Apocalypses cette typologie apparaissait dans les Prophètes et dans les Psaumes et nous avions cité en particulier le psaume XXII. Or celui-ci joue un rôle capital dans la catéchèse sacramentaire. On sait que certaines Églises en donnaient une *traditio*, comme pour le *Symbole*[16]. Par ailleurs, Dom de Bruyne estime qu'il a contribué à imposer le thème du Pasteur dans la décoration des baptistères[17]. Il était en tous cas certainement chanté au cours de l'initiation chrétienne de la nuit pascale. Les commentaires patristiques nous montrent que les Pères y voyaient la figure des diverses étapes de l'initiation[18].

Or ce psaume contient une description du banquet eschatologique :

> Tu dresses devant moi une table;
> Tu oins d'huile ma tête;
> Ma coupe est débordante. (Ps. XXII, 5.)

Toute la tradition l'a appliquée à l'Eucharistie. Parlant du nouveau baptisé, saint Ambroise écrit : « Ayant déposé des dépouilles de l'ancienne erreur, il se hâte vers le céleste banquet et, voyant l'autel très saint préparé, il s'écrie : Tu dresses devant moi une table » (P. L., XVI, 403 B; voir XIV, 876 A). De même Eusèbe de Césarée rapporte que l'explication eucharistique du passage faisait partie de la préparation au baptême et conclut : « Par ces mots : Tu dresses devant moi une table, le Verbe désigne clairement les saints sacrifices de la table du Christ » (Dém. Ev., I, 10). Si la table désigne le corps du Christ, la coupe figure son sang : « Tu vois que dans ce

16. Dom Morin, *Rev. Bénéd.*, 1894, pp. 392 sqq.
17. Dom de Bruyne, *La décoration des baptistères*. Mel. Mohlberg, p. 198
18. *La messe et sa catéchèse*, « Lex Orandi », pp. 49-54.

psaume il est question du calice sur lequel le Christ a dit, après avoir rendu grâces : Ceci est mon sang[19]. »

Ce dernier aspect, qui montre dans la « coupe débordante » du psaume XXII la figure du sang eucharistique, était destiné à une particulière fortune. Cyprien le développe longuement : « La même figure est exprimée par le Saint-Esprit dans les psaumes quand il fait mention du calice du Seigneur et dit : Votre calice qui enivre est tout à fait excellent. Mais l'ivresse qui vient du calice du Seigneur n'est pas semblable à l'ivresse que donne le vin profane. Aussi quand l'Esprit-Saint eut dit dans le psaume : Ton calice enivrant, il ajoute : Il est vraiment excellent. Le calice du Seigneur enivre en effet de telle façon qu'il laisse la raison; il amène les âmes à la sagesse spirituelle; par lui chacun revient du goût des choses profanes à l'intelligence des choses de Dieu ; enfin, de même que le vin vulgaire délie l'esprit, met l'âme au large et bannit toute tristesse, de même l'usage du sang salutaire et du calice du Seigneur bannit le souvenir du vieil homme, donne l'oubli de la vie profane et met à l'aise, en y versant la joie de la divine bonté, le cœur triste et sombre qu'accablait auparavant le poids du péché » (Epist., LXIII, 11).

Par ce passage dont on pourrait rapprocher plusieurs autres[20], on voit comment le psaume XXII était incorporé à la liturgie eucharistique. Cette incorporation a même été au point que « le calice excellent » du psaume a été intégré aux prières du Canon dans la messe romaine : « Accipiens et hunc praeclarum calicem. » Par ailleurs, nous voyons apparaître ici toute une symbolique de l'Eucharistie en tant qu'elle se présente sous les apparences du vin. Le sang du Christ est ainsi un vin qui enivre. Cette ivresse signifie essentiellement la sortie du monde du péché et l'entrée dans le monde de la grâce. Elle produit l'oubli du vieil homme. Par ailleurs le vin donne la joie. Ainsi le sang du Christ est le principe de la joie spirituelle. Il s'agit à la fois d'une symbolique sacramentaire et aussi d'une symbolique mystique, la transforma-

19. CYRILLE DE JÉRUSALEM, P. G., XXXIII, 1101 D.
20. GRÉGOIRE DE NYSSE, P. G., XLVI, 692 AB.

tion opérée par le sacrement suscitant dans l'âme une expérience des choses de Dieu.

Au banquet du psaume XXII, Cyprien associe le banquet de la Sagesse (Prov., IX, 5) comme figure de l'Eucharistie : « Par Salomon aussi l'Esprit-Saint montre le type du sacrifice du Seigneur, en faisant mention de la victime immolée, du pain et du vin et aussi de l'autel : La Sagesse, dit-il, a construit une maison et l'a soutenue de sept colonnes. Elle a immolé ses victimes, elle a mêlé dans le cratère le vin à l'eau et dressé sa table. Puis elle a envoyé ses serviteurs, invitant à haute voix à venir puiser à son cratère, en disant : Venez manger mes pains et buvez le vin que j'ai mêlé pour vous. Il parle de vin mêlé, c'est-à-dire il annonce prophétiquement le calice du Seigneur mêlé d'eau et de vin » (Epist., LXIII, 5). On remarquera que ce n'est pas seulement le pain et le vin où Cyprien voit ici la figure de l'Eucharistie, mais que l'autel lui apparaît comme l'accomplissement de la demeure édifiée par la Sagesse. Nous retrouvons ici le thème important du lieu du banquet appliqué à l'Église chrétienne et nous rejoignons la parabole des invités.

Non moins importante dans la catéchèse eucharistique apparaît l'application au sacrement de l'invitation au banquet nuptial que nous avons relevée dans le Cantique des cantiques et dont nous avons dit le caractère eschatologique. Ici encore l'application de ce verset à l'Eucharistie apparaît donc comme relevant de la typologie la plus authentique, dès lors qu'il est acquis que l'eschatologie est déjà accomplie dans le royaume de Dieu présent en mystère dans les sacrements. Dans le *De Mysteriis*, saint Ambroise commente la communion en y montrant l'accomplissement de la prophétie du Cantique : « J'ai mangé mon pain avec mon miel. Tu vois que dans ce pain il n'y a aucune amertume, mais tout y est suavité. J'ai bu mon vin avec mon lait. Toutes les fois que tu bois, tu reçois la rémission des péchés et tu es enivré par l'Esprit. Celui qui est enivré de vin titube; mais celui qui est enivré de l'Esprit est enraciné dans le Christ. C'est une admirable ivresse qui produit la sobriété de l'esprit » (P. L., XVI, 449 B). La fin de ce passage est une allusion à l'invitation à l'ivresse adressée par l'Époux du

Cantique. Nous sommes directement dans la ligne de la symbolique du banquet messianique. Quant au thème mystique de la *sobre ivresse* qui apparaît ici, nous y reviendrons plus loin.

Le rapprochement de l'invitation au banquet des noces messianiques faite par l'Époux du Cantique et de l'invitation à boire son sang faite par le Christ à la Cène est encore plus explicite chez Grégoire de Nysse : « Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés. Pour ceux qui connaissent le sens caché de l'Écriture, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit ici et l'institution du sacrement devant les apôtres. En effet, ici et là, le texte dit : Mangez et buvez » (P. G., XLIV, 989 C). On pourrait objecter cependant, remarque Grégoire, que dans les paroles du Christ il n'est pas question d'ivresse. Mais cela tient à ce que ce qui est signifié par le terme d'ivresse dans le Cantique est opéré en réalité par le Christ : « En effet, si l'ivresse est une sortie de soi, cette divine nourriture et boisson la produit alors et continue de la produire, transformant le moins bon dans le meilleur » (P. G., XLIV, 989 D). L'ivresse définit ici l'effet de l'Eucharistie qui est de faire sortir l'homme de sa vie naturelle pour l'introduire dans la vie divine. Le sens est un sens dogmatique et non mystique, encore que la sortie de soi mystique, l'extase, apparaisse chez Grégoire comme un prolongement de l'extase eucharistique[21].

IV

La typologie mystique du repas dans la tradition alexandrine

C'est en effet un caractère général de la typologie que le lien étroit de la vie sacramentaire et de la vie mystique. Ceci correspond au double aspect, ecclésial et individuel, communautaire et intérieur, que représente la vie chrétienne. Aussi ne nous étonnons-nous pas de voir

21. Voir *La messe et sa catéchèse*, pp. 54-56.

apparaître, à côté d'une typologie sacramentaire du banquet, une typologie mystique. Tandis que la première voit dans l'Eucharistie la réalisation des figures de l'Ancien Testament, celle-ci les voit accomplies dans l'union de l'âme avec Dieu. Cette typologie se trouve particulièrement développée par les Alexandrins, Origène, Grégoire de Nysse, Ambroise, en partie sous l'influence de Philon [22], en partie dans la ligne du développement normal de la tradition de l'Église. En ce qui concerne notre thème, cette typologie portera principalement sur trois des textes que nous avons rencontrés et qui vont se trouver étroitement associés : le psaume XXII, le Cantique des cantiques, le Livre des Proverbes. Nous l'avons déjà trouvée amorcée dans plusieurs des passages sacramentaires que nous avons cités. Nous en ajouterons quelques autres où l'aspect mystique est plus accentué.

Nous devons partir ici d'Origène. Dans le Commentaire sur le Cantique des cantiques, il décrit le banquet mystique en y montrant l'accomplissement à la fois de l'Invitation de la Sagesse (Prov., IX, 5) et du Repas du Pasteur (Ps. XXII, 5) : « Introduisez-moi dans le cellier. Par ces mots l'Épouse paraît demander aux amis de l'Époux de l'introduire dans la Maison de la Joie où on boit le vin et où le festin est préparé. Après avoir vu la chambre du Roi, elle désire aussi maintenant entrer au banquet royal et goûter le vin de la joie. Quant aux amis de l'Époux, ce sont les prophètes et les serviteurs de la Parole, auxquels, à juste titre, l'Épouse, qui adhère à la Parole de Dieu, demande de l'introduire dans le cellier, c'est-à-dire là où la Sagesse a mêlé son vin et invite par ses serviteurs tous ceux qui sont dans l'ignorance, en disant : Venez, mangez mes pains et buvez le vin que j'ai mêlé. C'est cette demeure du vin, cette demeure du banquet où tous ceux qui viennent de l'Orient et de l'Occident prendront place avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume de Dieu. Et David, ayant admiré le calice de ce banquet, a dit : Ma coupe est débordante. Dans cette demeure du vin, l'Église et chaque âme, étant parfaites,

22. LEWY, *Sobria ebrietas*, pp. 3-34, en particulier pour le banquet de la Sagesse.

désirent entrer pour jouir des doctrines de la sagesse et des mystères de la science, comme des délices d'un banquet et de la joie du vin » (*Com. Cant.*, III; P. G., XIII, 155).

On voit comment dans ce passage Origène rassemble plusieurs des textes que nous avons déjà rencontrés, et en particulier rapproche les textes eschatologiques de l'Ancien Testament (Prov., IX, 5, et Ps. XXII, 5) du passage de Matthieu (VIII, 11), qui en est bien effectivement la réalisation. Ceci est de l'excellente typologie. Cette typologie, il l'applique premièrement, comme il fait toujours dans le Commentaire, à l'Église. Et dans ce cas son interprétation rejoint celles du Nouveau Testament qui nous montrent les figures bibliques réalisées dans le Mystère de l'Église[23]. Mais ensuite il fait l'application à l'âme individuelle. Et c'est ici que l'interprétation proprement mystique et intérieure apparaît. On voit d'ailleurs que c'est tout à fait en dépendance de l'interprétation ecclésiale. La symbolique mystique de la « coupe débordante » du psaume XXII reparaît chez Origène à plusieurs reprises (*Com. Ser. Mtth.*, LXXXV; P. G., XIII, 1734; *Hom. Lev.*, VII, 1).

Le caractère mystique de la typologie du banquet est encore plus accentué chez Grégoire de Nysse. Cette typologie porte parfois sur le psaume XXII, 5 : « Le Christ, en apportant le vin qui réjouit le cœur de l'homme, provoque dans l'âme cette sobre ivresse qui élève les dispositions du cœur, des choses qui passent à ce qui est éternel. Celui qui a goûté cette ivresse échange ce qui est éphémère pour ce qui est éternel » (XLVI, 692 A). Ceci prolonge spirituellement l'exégèse sacramentaire qui est à la base du passage. Plus souvent, Grégoire s'inspire du cratère de la Sagesse (Prov., IX, 5) : « C'est par le vin que la joie est versée aux cœurs plus parfaits, qui ne sont plus agités par les flots de l'enfance, mais peuvent s'abreuver au cratère de la Sagesse » (XLIV, 956 D). Le thème du banquet est plus explicite encore dans ce pas-

23. J. Daniélou, *Origène*, pp. 168-169; L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, Zeit. Kath. Theol., 1948, pp. 405-522.

sage : « La vigne en fleur annonce le vin qui remplira un jour le cratère de la Sagesse et sera versé aux convives pour qu'ils puisent à leur gré dans la Révélation d'en-haut la sobre ivresse, celle qui élève les hommes des choses terrestres aux choses divines » (XLIV, 872 A ; voir 477 B, 661 A, 815 B)[24].

Nous remarquerons toutefois que le texte du Cantique des cantiques (v, 1), sur l'invitation de l'Époux au banquet nuptial, n'apparaît pas jusqu'ici interprété mystiquement. Grégoire de Nysse en donne une explication sacramentaire. Il va se trouver rapproché du psaume XXII et de Prov., IX, 5, par saint Ambroise. On sait l'importance que présente chez celui-ci le thème de la *sobria ebrietas*. Entre beaucoup d'autres passages[25], nous pouvons citer celui-ci qui rassemble tous nos textes : « Tu veux manger, tu veux boire. Viens au repas de la Sagesse qui invite tous les hommes avec une grande proclamation en disant : *Venez, mangez mes pains et buvez le vin que j'ai mêlé.* Écoute l'Église qui t'exhorte non seulement par ses cantiques, mais par le Cantique des cantiques : *Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés.* Mais cette ivresse rend sobre, cette ivresse engendre la joie non de la démence, mais de la grâce. La Sagesse a construit une maison, elle a dressé sept colonnes. Le Seigneur Jésus enseigne lui-même qu'il y a de nombreuses demeures chez son Père. Dans cette Maison donc tu festineras avec les nourritures de l'âme et les breuvages de l'esprit, en sorte qu'ensuite tu n'aies plus jamais ni faim ni soif » *(De Caïn et Abel*, I, 20-21; *C.S.E.L.*, XXXII, 1, 356-357)[25 bis].

24. *Platonisme et Théologie mystique*, pp. 254-260.

25. LEWY, *Sobria ebrietas*, pp. 146-157; QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosii De Sacramentis*, Mel. Mohlberg, pp. 118 sqq.

25 bis. Dans le *De bono mortis* (20-23), Ambroise rapproche l'invitation du cantique de la parabole des invités au festin nuptial et interprète l'une et l'autre au sens mystique.

V

La symbolique du repas pascal

Nous avons laissé jusqu'ici de côté, dans l'étude des Pères de l'Église, un des repas rituels les plus importants de l'Ancien Testament, celui de la Pâque. Il ne s'agit pas ici pour nous d'étudier la typologie de la Pâque en général. Ce serait un sujet immense. Nous nous contenterons de quelques indications relatives au repas pascal proprement dit, c'est-à-dire de la symbolique de l'agneau, des azymes et des herbes amères, ainsi que de celle de la préparation de l'agneau et des circonstances du repas. Nous avons vu que le judaïsme avait commencé à donner un sens eschatologique à ce repas, en y voyant la figure du banquet du Royaume. Par ailleurs, nous avons retrouvé cette typologie eschatologique dans saint Luc (xxii, 16-18). Cette tradition se continuera chez les Pères de l'Église (Origène, *Hom. Num.*, xi, 1). Mais, comme pour les autres repas, la tradition chrétienne va montrer que l'événement eschatologique, figuré par l'Ancien Testament, est déjà accompli dans le Christ et dans l'Église. Et ceci nous fera retrouver, à propos du repas pascal, les divers plans typologiques que nous avons discernés pour les autres festins.

Ici encore nous partirons du Nouveau Testament. Et nous constaterons une fois de plus que les développements patristiques ne font que prolonger celui-ci. Mais ce qui est tout à fait notable, c'est que la typologie du repas pascal que nous donne le Nouveau Testament est celle que nous avons appelée mystique et qui montre dans les dispositions de l'âme individuelle l'accomplissement des figures de l'Écriture. Les deux textes essentiels dont d'abord I Cor., v, 7 : « Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle, comme aussi vous êtes des azymes, car notre Pâque, le Christ, a été immolé. Célébrons donc la fête, non avec un levain de malice et de perversité, mais avec les azymes de la sincérité et de la pureté. » Ainsi les azymes du repas pascal sont-ils la figure des dispositions du chrétien après

l'accomplissement de la Pâque véritable. Ces dispositions doivent être un renouvellement total de son être, puisqu'il appartient à une nouvelle création, celle dont la résurrection du Christ, coïncidant avec le printemps de l'année, est le principe. Comme les azymes, l'âme du chrétien doit être sans mélange des dispositions anciennes, c'est-à-dire pure et vraie.

Le second lieu du Nouveau Testament pour notre thème est le début de la première Épître de Pierre. A vrai dire, ici, c'est l'ensemble de la Pâque qui est présenté comme figure des dispositions du chrétien, mais plusieurs traits concernent notre repas : « Ayant ceint les reins de votre esprit, soyez sobres et tournez toute votre espérance vers le jour où Jésus-Christ paraîtra... Car vous avez été affranchis de la vieille manière de vivre de vos pères, non par des choses périssables, de l'argent ou de l'or, mais par un sang précieux, celui de l'agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ, qui a été désigné dès avant la création du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous » (I Petr., XIII, 21). Je n'insiste pas sur la fin du passage, qui ne nous concerne pas directement. L'agneau « sans tache » est un rappel d'Exode, XII, 5. Quant à la désignation du Christ « dès avant la création du monde » et à « sa manifestation dans les derniers temps », elle semble bien une interprétation symbolique de l'agneau choisi le dixième jour et immolé le quatorzième *au soir* (Pseudo-Chrysostome, *Hom. Pasch.*, VI; P. G., LIX, 724, 735). Ce qui nous concerne, c'est le début. Il est de toute évidence une exégèse typologique du repas pascal. « Ceindre les reins de l'esprit » est une interprétation symbolique d'Exode, XII, 11 : « Ayez les reins ceints. » « Soyez sobres » est une allusion aux éléments du repas pascal. Quant à l'espérance sur laquelle l'âme s'appuie durant le temps de l'attente, elle peut être une interprétation symbolique du « bâton tenu à la main » (Grégoire de Nysse, P. G., XLIV, 357 B) [26].

26. On peut noter que le repas pascal était déjà l'objet d'un commentaire symbolique dans le judaïsme. Pour la *Mishna*, les pains sans levain et les herbes amères signifient la hâte de la sortie d'Égypte et la dureté de la captivité (LEENHARDT, *Le sacrement de la*

La tradition de l'Église va prolonger les indications du Nouveau Testament en les étendant à de nouveaux objets. Origène nous donne ainsi toute une allégorie du repas pascal. Les chairs de l'agneau sont la parole de Dieu, nourriture spirituelle de l'âme : « Si nous vous disons des choses parfaites, nous vous apportons à manger les chairs du Fils de Dieu » (*Hom. Num.*, XIII, 3). Les herbes amères sont la tristesse selon Dieu qui vient du repentir de nos péchés (*Com. Jo.*, X, 18; Preuschen, 188, 18). La chair de l'agneau ne doit pas être mangée crue, « comme font les esclaves de la lettre », ni cuite à l'eau, « comme font ceux qui tournent ce qui est écrit dans un sens dilué », mais « l'ardeur de l'esprit et les paroles brûlantes données par Dieu nous feront cuire les chairs de l'Agneau, en sorte que ceux qui les recevront diront que leur cœur était brûlant sur la route, tandis qu'il leur expliquait les Écritures » (188). Il faut commencer par la tête, c'est-à-dire par les doctrines concernant les choses célestes, et finir par les pieds, c'est-à-dire par les enfers. Les *interiora* sont les doctrines mystiques et réservées (189).

Cette interprétation porte sur certains points la marque de la pensée personnelle d'Origène. Mais le thème de la manducation du repas pascal comme figure de la vie spirituelle du chrétien persistera dans toute la tradition. Ainsi chez Grégoire de Nazianze, pour ne prendre que cet exemple, nous retrouvons l'interprétation des herbes amères comme symbole de la pénitence (P. G., XXXVI, 645 A. Voir Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*; P. G., XLIV, 357 C), l'interprétation de la cuisson au feu comme symbole de la nécessité du feu de l'Esprit pour connaître les choses divines (645 A). Par contre, suivant l'explication qui deviendra courante, la tête, les pieds et les *interiora* désignent la divinité, l'humanité et les mystères cachés du Christ (645 C. Voir Pseudo-Chrysostome, *Hom. Pasch.*; P. G., LIX, 759). Quant aux azymes, aux reins ceints, au bâton, ils sont interprétés conformément à la I Cor. et à la I Petr.

sainte Cène, p. 17). Philon interprète les azymes dans le même sens que I Cor. et I Petr. (*Spec. leg.*, 145).

Ici donc, c'est l'interprétation spirituelle, issue du Nouveau Testament, qui apparaît comme la plus traditionnelle. Mais il reste qu'à côté nous rencontrons, de façon plus limitée, une interprétation mathéenne et une interprétation eucharistique, comme pour les autres repas. L'interprétation mathéenne retrouve, dans les circonstances du repas pascal, les événements de la Passion du Christ. Elle se rencontre surtout chez les Occidentaux. Pour Tertullien, les herbes amères ne désignent pas les souffrances du chrétien, mais les amertumes de la Passion du Christ (P. L., II, 630 B). Méliton de Sardes développe le symbolisme dans son *Homélie pascale* : « Tu l'as tué dans la Grande Fête. C'est pourquoi amère est pour toi la fête des azymes, selon qu'il est écrit : Vous mangerez les azymes avec les herbes amères. Amers sont les clous dont tu l'as percé, amères les paroles dont tu l'as blessé, amers les fouets dont tu l'as frappé, amer le fiel dont tu l'as abreuvé, amères les épines dont tu l'as couronné » (93-94; Campbell-Bonner, pp. 153-155).

Ce type d'interprétation est étendu à d'autres détails de la manducation de l'agneau dans l'*Homélie pascale* du Pseudo-Chrysostome. Les quatre jours qui séparent le choix de l'agneau de sa manducation ne signifient plus, comme le suggérait la *Prima Petri*, l'espace qui sépare la préexistence du Verbe incarné dans le dessein divin et sa venue à la fin des temps, mais celui qui sépare l'arrestation de Jésus de sa crucifixion. Ce trait est tout à fait caractéristique de l'interprétation matthéenne. On peut le comparer à l'interprétation de l'Évangile johannique rapprochant le trait des jambes non brisées de Jésus du passage de l'Exode sur les os non brisés de l'Agneau pascal, qui constitue une exégèse typiquement « anecdotique » d'un détail du repas pascal. Les chairs rôties au feu signifient la nature divine du Christ. La tête, les pieds et ses intestins signifient « la hauteur, la profondeur et la largeur » de l'amour du Christ crucifié, rassemblant tout en lui. Ces derniers traits présentent un caractère plus théologique, mais concernent bien toujours l'événement de la Passion.

Quant à l'interprétation eucharistique, nous la trouvons dans un groupe d'homélies pascales qui font partie

du même groupe que celle que nous avons déjà citée, mais qui sont sûrement d'un autre auteur[27]. Après avoir rapproché du baptême l'onction du sang sur les linteaux des maisons des Juifs, l'auteur compare la manducation de l'Agneau à la communion : « Après l'onction vient la manducation, par laquelle le corps divin est reçu en nous et se mêle à nous en vue de l'union » (LIX, 727 A). Les circonstances du repas deviennent ici celles de la préparation à la communion : l'interdiction de manger la chair crue signifie la nécessité d'une préparation. Les azymes et les herbes amères conservent leur sens traditionnel de simplicité et de pénitence, mais en donnant à ces dispositions le sens d'une préparation à la réception de l'Eucharistie. « La Loi nous montre comment il faut approcher de la communion et quelle vie il faut mener après y avoir participé » (729 B). Cette interprétation se retrouve chez saint Cyrille d'Alexandrie (*De Ador.*, LXVIII, 1073 C). Mais nous devons constater qu'à date ancienne elle n'apparaît pas.

*
* *

Parmi les repas du Christ, il en est un que l'on s'étonnera peut-être que nous ayons laissé jusqu'ici de côté, puisqu'il paraît le plus important de tous, je veux dire le dernier repas de Jésus avec les siens, la sainte Cène. C'est qu'il nous a paru qu'il aurait été prématuré d'en parler avant d'avoir parcouru le cycle total de la typologie du repas, parce qu'il apparaît comme participant précisément aux divers aspects que nous avons envisagés et comme se situant aux divers plans où ces aspects nous sont successivement apparus. Et c'est peut-être ici qu'est la réponse à l'une des énigmes de la théologie néotestamentaire d'aujourd'hui. On sait en effet que les exégètes, protestants en particulier, discutent pour savoir à quel genre de repas appartient la Cène[28]. Est-elle un repas pascal ou un repas comme ceux qui réunissaient d'ordi-

27. Dom Connolly, *Journ. theol. stud.*, 1945, p. 192.
28. F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène*, 1948; Joachim Jeremias, « The last supper », *Journ. theol. stud.*, 1949, pp. 1 sqq.

naire le Christ et ses apôtres ? A-t-elle un sens sacramentaire ou un sens eschatologique ? On peut apporter à chacune de ces thèses des arguments. Mais ce fait même prouve qu'aucune d'entre elles ne s'impose.

Ne serait-ce pas précisément que la Cène du Seigneur nous apparaît riche de toute la signification complexe que la typologie des repas nous a fait entrevoir ? Elle est d'abord un repas du Christ avec les siens et, comme telle, elle est la réalisation du repas messianique où les hommes sont conviés à manger avec le Fils de l'Homme. Par là elle apparaît comme un accomplissement de la typologie du festin dans l'Ancien Testament. Elle est en même temps une figure du repas eschatologique où le Christ boira dans son Royaume du fruit de la vigne et recevra les siens à sa table. Elle est un repas pascal, et en ce sens aussi elle apparaît à la fois comme l'accomplissement de ce que figurait l'agneau immolé et comme une prophétie du véritable Agneau. Mais elle est enfin plus que cela. Elle n'est plus la préfiguration seulement, mais l'institution du sacrement de l'Eucharistie. Et par là elle se trouve constituer un ordre à part, puisqu'elle appartient à la fois au monde de la vie terrestre du Christ et qu'elle est déjà l'inauguration de sa vie sacramentaire. Ainsi vient-elle rassembler dans sa réalité les divers plans que nous avions discernés et constitue-t-elle ainsi comme le centre mystérieux autour duquel s'organise toute la signification biblique du repas.

Jean Daniélou.

LA PREMIERE EUCHARISTIE DANS LA DERNIERE CENE

« La veille de souffrir, Il prit du pain dans ses mains saintes et vénérables, Il éleva les yeux au ciel (vers Vous, ô Dieu, son Père tout-puissant!), et rendant grâces Il le bénit, le rompit et le donna à ses disciples... » Combien de liturgistes, en relisant ces paroles sacrées, et combien d'exégètes du Nouveau Testament, penchés sur les formules bibliques correspondantes, ont souhaité qu'on pût connaître les termes mêmes dans lesquels Jésus avait « rendu grâces », prononcé la première « Eucharistie » chrétienne! Mais, pas plus sur ces paroles que sur l'ensemble de la dernière Cène, les évangélistes ni saint Paul n'ont jugé bon de nous donner les détails qui satisferaient notre pieuse curiosité. De cette sobriété, de ce mutisme faudrait-il presque dire, les protestants extrêmes au XVI^e^ siècle, et bien des catholiques d' « avant-garde » au XX^e^, ont tiré ou tirent la conclusion que rien de spécial ne fut dit ou fait à la dernière Cène en dehors des quelques points précisés par l'Apôtre ou les évangélistes. En particulier, pensent ou pensèrent les uns et les autres, aucun caractère rituel ni sacral ne dut distinguer la Cène des repas ordinaires. D'où la conclusion que nous connaissons bien, et contre laquelle l'encyclique *Mediator Dei* s'est élevée avec une si juste véhémence : l'Eucharistie idéale, la plus conforme à son premier modèle, ce serait celle où tout aurait les apparences du plus quotidien de nos repas amicaux ou familiaux.

En fait, comme c'est si souvent le cas, ce pseudo-primitivisme n'est qu'une chimère romantique. Rien ne ressemblerait moins que notre actuel repas profane à la première Eucharistie et à la dernière Cène, au dernier repas du soir pris par le maître avec ses disciples et où il inséra l'origine de toutes nos messes. Les recherches

contemporaines nous permettent, effectivement, de donner une réponse fort précise à la question posée en commençant. On peut dire qu'à peu près en tous leurs détails, non seulement les paroles de Notre-Seigneur, mais l'ensemble des gestes, disons le mot : *des rites* que lui et les assistants accomplirent cette nuit-là nous sont maintenant parfaitement connus. Cette connaissance résout quantité de problèmes historiques et exégétiques qui, jusque-là, paraissaient insolubles. Elle jette, comme nous le verrons, de grandes lumières sur les origines de la liturgie (et pas seulement de la liturgie proprement eucharistique). Mais elle détruit irrémédiablement le rêve d'un christianisme primitif a-rituel. Elle ne laisse rien subsister de l'illusion invétérée d'après laquelle tant de nos contemporains croient encore qu'on se rapprocherait du Christ et des siens dans la mesure où l'on s'éloignerait de notre actuelle liturgie pour ramener la messe à un simple repas fraternel.

Il règne ici, à vrai dire, une équivoque que nous avons déjà signalée en passant dans une étude sur les principes historiques de l'évolution liturgique[1]. Que la dernière Cène ait été un « repas fraternel », en un sens, ce n'est pas douteux. Mais il n'y a point de commune mesure entre ce que nous, nous mettons sous ces mots et ce que Jésus et ses disciples y auraient mis. J'entends bien qu'on va me répondre que je m'attache ici à un extérieur, d'importance très secondaire, lié aux temps et aux lieux. L'essentiel serait « l'esprit », qui peut être le même là où l'enveloppe, liée à la civilisation du moment, diffère davantage. Mais c'est très précisément « l'esprit », comme on dit, qui fait la plus grosse différence entre un « repas fraternel » du XX^e^ siècle et un « repas fraternel » dans un milieu juif comme celui de la société des disciples. Ce qui distingue un tel repas pour nous, c'est ce qu'on appellera son « absence de formalisme », autrement dit justement ce qu'on veut fuir en fuyant les rites actuels de la messe. Mais ce qui distinguait le « repas fraternel » des disciples, c'était au contraire le caractère foncièrement (et non pas superficiellement) rituel qu'il

1. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 10.

prenait, parce qu'il avait un sens éminemment sacré.

Notons-le bien, en effet : aussi longtemps que les exégètes se sont demandé comment Jésus avait pu communiquer, par l'institution eucharistique, un caractère sacré à un repas qui jusque-là ne l'était pas, ils se sont enfoncés dans des impasses. Le résultat d'une telle position, nous l'avons dans *Messe und Herrenmahl* de Lietzmann. Cet ouvrage a dominé toute l'histoire des origines eucharistiques pendant une génération. Mais, aujourd'hui, il paraît dépassé dans toutes ses conclusions, quel que soit le prix qui reste attaché à nombre de ses analyses. Pour Lietzmann, il y aurait divorce évident entre deux types d'eucharistie. L'un découlait bien de ce qu'avaient dû être les repas de Jésus avec les siens, et particulièrement le dernier. Mais il était sans rapport aucun avec la Croix. C'était la simple réunion d'amis, illuminée par la présence (ou le souvenir de la présence) du Maître parmi les siens. L'autre était bien dominé par la Croix et sa signification rédemptrice. Pour autant, il avait eu dès le début un caractère rituel très marqué. Mais saint Paul, et non Jésus, en était l'inventeur, sous l'influence probable des religions à mystère du paganisme hellénistique... Aujourd'hui, cette construction, qui revient à vider l'Eucharistie de son contenu religieux ou à lui dénier toute attache authentique à Jésus lui-même, s'est effondrée. Et elle s'est effondrée parce qu'on a reconnu dans les repas de Jésus avec les siens, en particulier mais pas seulement le dernier, ce caractère sacral dont Lietzmann admettait *a priori* qu'ils avaient dû être exempts.

La communauté de Jésus et des siens, en effet, semble avoir formé un exemple typique de ces *habouroth*, de ces groupements à la fois pieux et amicaux dont nous savons par la littérature rabbinique quelle place ils tinrent dans la vie juive à une époque sensiblement contemporaine des origines chrétiennes. Or nous savons aussi que leur réunion principale était un repas rituel, d'ordinaire hebdomadaire, mais qui prenait place également aux veilles de fêtes. De ce repas, le traité *Berakoth* nous a laissé la plus minutieuse description. Certains de ses traits semblent, nous le dirons, porter trace de modifi-

cations postérieures à la ruine de Jérusalem. Mais les spécialistes se trouvent d'accord pour affirmer le caractère très secondaire de ces retouches. Ils considèrent l'ensemble des paroles et des rites quasi sacramentels comme contemporain de Jésus et, sur plus d'un point, notablement antérieur.

Relevons que cette liturgie n'était pas restreinte aux *habouroth* proprement dites. Avant que celles-ci n'existassent[1], c'était déjà la liturgie des repas de fête, observée scrupuleusement par toute famille juive vraiment pieuse.

Lorsqu'on rapproche ce rituel des récits de nos évangélistes, aussi bien que des liturgies les plus anciennes qui nous soient conservées, on est émerveillé de voir une cohérence parfaite s'établir dans les récits jusque-là les plus apparemment désordonnés, et quantité de détails dont l'origine ou la signification demeuraient obscures s'éclairer soudain.

C'est ce que nous voudrions faire constater à nos lecteurs, la chose n'ayant pas encore été tentée à notre connaissance par aucun auteur français. Nous utilisons ici en particulier W. O. E. Œsterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Londres, 1925; J. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst*, Francfort, 1934; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1939; mais surtout le grand ouvrage du liturgiste anglican, Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945, dont les chapitres sur les questions ici traitées comptent parmi les plus solides aussi bien que parmi les plus brillants. Si l'on veut se rapporter au traité *Berakoth*, d'où proviennent la plupart des textes juifs que nous citerons, signalons qu'une excellente traduction anglaise en a été publiée par la *Society for promoting Christian Knowledge* en 1921[2].

1. On discute sur la date exacte de leur apparition. Mais ce que nous disons ici montre que, si même il était démontré, comme quelques-uns l'ont cru, que leur institution formelle serait postérieure aux origines chrétiennes, le rituel dont elles usèrent n'en aurait pas moins été utilisé certainement déjà par Jésus et les siens au soir de la Cène.

2. Faisant partie de la *Mishna*, le traité *Berakoth*, sous sa forme actuelle, est des alentours de l'an 200. Mais il n'est qu'une compilation dont bien des matériaux sont très antérieurs au christianisme.

*
* *

Les repas de communauté, du type de celui que Notre-Seigneur dut célébrer le soir du jeudi saint, commençaient, comme il en est de même aujourd'hui encore dans les banquets de l'Europe nordique, par des hors-d'œuvre qu'on prenait individuellement, ou par petits groupes de deux ou trois intimes, avant de se mettre à table. C'était une préface au repas, nous est-il dit, plutôt que le début du repas lui-même. Chacun n'en prononçait pas moins une bénédiction sur tout mets dont il se servait. Mais cette bénédiction restait individuelle (ce qui ne veut pas dire que la formule en fût libre, au contraire). Il en était de même pour les coupes de vin qui circulaient dès lors. A ce moment, comme au cours de tout le repas (avec une seule mais capitale exception que nous signalerons), chacun bénissait pour soi-même la coupe avant d'y boire. Il disait : « Béni sois-Tu, Seigneur notre Dieu, Roi éternel qui as créé le fruit de la vigne[3]. » C'est évidemment cette coupe que, dans le récit de saint Luc, nous voyons circuler *avant le pain* et qui a tellement embarrassé les exégètes[4]. Les paroles de Jésus qui l'accompagnent sont une allusion manifeste à la bénédiction qu'on vient de lire : « Prenez ceci et partagez-le entre vous, car, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne désormais jusqu'à ce que vienne le Règne de Dieu[5]. »

Ces préliminaires achevés, on se lavait les mains (généralement avec une eau parfumée), ce geste encore s'accompagnant d'une prière fixe; puis on passait à table. A partir de ce moment, le repas commençait à proprement parler et il n'aurait plus été possible à quelqu'un qui serait survenu ensuite d'y prendre part. Le commencement de la Cène commune était marqué par un rite solennel accompli par le président. On lui présentait le pain. Il le prenait dans ses mains et prononçait, sous forme d'action de grâces, une bénédiction dont voici la

3. *Berakoth*, *Mishna*, VI, 6; *Tosefta*, IV, 8.
4. Luc, XXII, 17.
5. Luc, XXII, 18. Il est probable que lui-même ne boit pas alors, mais s'attend à ce que les disciples boivent, après avoir prononcé la formule rituelle.

formule : « Béni sois-Tu, Seigneur notre Dieu, Roi éternel, qui fais produire le pain à la terre. » Puis il le rompait et le distribuait. C'est alors que Notre-Seigneur dut ajouter : « Ceci est mon corps, qui est pour vous. Faites ceci en mémoire de moi[6]. »

A cet endroit, Dom Gregory Dix, que nous avons cité, fait une remarque de la plus haute importance historique[7]. On sait que la critique biblique non catholique a maintes fois soutenu que l'Eucharistie n'avait pu être instituée en de tels termes : « *Faites ceci...* » par Notre-Seigneur, comme une cérémonie à répéter indéfiniment après lui. La raison en serait dans la persuasion où était la communauté primitive d'une venue imminente du Règne de Dieu. Si même Jésus n'avait pas partagé cette persuasion, le moins qu'on puisse dire est que l'institution d'une cérémonie à répéter après sa mort aurait été incompréhensible pour les disciples à ce moment.

Dom Gregory Dix observe que, quoi qu'il en soit de la croyance attribuée à Jésus et aux siens, la remarque ne s'applique pas. Le « Faites ceci en mémoire de moi », étant donné la liturgie que Jésus n'invente pas mais ne fait qu'appliquer, ne prescrit aucun rite à proprement parler nouveau. Il suppose au contraire le rite déjà existant et destiné à se poursuivre en tout état de cause, quel que soit le temps, bref ou long, qui nous sépare encore de la parousie. Mais il donne à ce rite inchangé un sens nouveau et définitif. Désormais, toutes les fois que les disciples l'accompliront (et, indépendamment de toute institution nouvelle, les seules institutions juives les forcent à l'accomplir chaque fois qu'ils se rassembleront), ce sera en mémoire de Jésus qu'ils le feront.

Autrement dit, dans le texte paulinien de l'institution, l'accent doit être mis sur le « *en mémoire de moi* », qui est proprement ici l'innovation chrétienne. Quant au « faites ceci », bien loin de pouvoir être légitimement suspecté par la critique, il représente l'élément déjà traditionnel avant Jésus, et qui donc va de soi sans soulever aucun problème.

6. I Cor., XI, 24.
7. *Op. cit.*, pp. 55 ss.

Le repas se poursuit, Jésus bénissant rituellement chacun des mets que l'on apporte, exactement comme l'évêque, dans l'antiquité chrétienne, bénirait, après la consécration du pain eucharistique, tous les autres aliments présentés, notamment l'huile et les fruits. Diverses coupes circulent entre temps. Mais chacun, comme au début, bénit la sienne. Cependant, avant la dernière, une suite de cérémonies va s'intercaler.

Tout d'abord, comme la nuit est maintenant tombée, on apporte à Jésus la lampe allumée, et, avec elle, l'encens destiné à purifier l'atmosphère de la salle du festin pour préparer le grand acte religieux qui doit le clore. La bénédiction solennelle de la lampe était un rite capital du repas du soir, spécialement le soir du sabbat ou les soirs de fête[8]. Jusqu'à nos jours, dans toutes les maisons juives pieuses, c'est resté le privilège de la mère de famille d'allumer « les lumières du sabbat ». Il est permis de penser que ce fut encore Marie qui, ce soir-là comme tant d'autres soirs, s'acquitta de cette tâche. Après quoi, Jésus dit : « Béni sois-Tu, Seigneur notre Dieu, Roi éternel, ô Toi qui créas les lampes de feu! » formule toujours en usage aujourd'hui dans la *Habdalla* du samedi soir.

C'est postérieurement à cette cérémonie que Judas (désigné par Jésus sans doute à la distribution du dernier service) est sorti, puisque le contraste avec la nuit du dehors a frappé l'auteur du quatrième Évangile[9]. L'encens lui-même (qu'on apporte encore à ce moment dans les foyers juifs orthodoxes, mais sans plus l'allumer, alors qu'il l'était, nous le savons, à l'origine) était généralement béni aussitôt après la lumière : « Béni sois-Tu, Seigneur notre Dieu, Roi éternel, Toi qui créas les épices odoriférantes![10] »

Puis, précédant la grande « Action de grâces » qui devait terminer le repas, un second lavement des mains intervenait. Ce n'était pas toujours un serviteur qui y procédait, mais souvent le plus jeune parmi les convives.

8. *Berakoth*, *Mishna*, VIII, 5, 6, 7; *Tosefta*, VI, 7, 8.
9. Jean, XIII, 30.
10. C'est la place réservée à cette bénédiction par l'école de Hillel. Celle de Schammaï l'introduisait seulement après l' « Eucharistie ».

Si le plus jeune, comme il est probable, était saint Jean, il devait s'être préparé pour ce rite quand Jésus lui prit des mains l'aiguière avec son bassin et la serviette. On comprend donc que ce soit le bien-aimé, parmi les évangélistes, qui ait noté le fait. Jésus va ainsi mettre un point final aux discussions de préséances qui s'élevaient parmi eux. Il le soulignera encore en lavant, non point les mains, mais les pieds des convives. Suivant ce que prescrit le rituel pour le cas où il y a plus de cinq participants, c'est par l'aîné, c'est-à-dire Pierre, qu'il termine. D'où l'explication que Jésus donne de l'anomalie qu'il vient de consacrer, explication greffée sur les protestations de Pierre[11].

Jésus regagne sa place à table. Alors, le souper étant achevé, comme le dit formellement saint Paul[12], il prend en mains la dernière coupe qu'on a apportée sur ces entrefaites, et, de nouveau, publiquement il rend grâces. A la différence des autres, en effet, la dernière coupe n'était pas bénie par chacun de son côté, mais par le seul président. Et à cette bénédiction qui concluait tout le repas s'attachait un cérémonial imposant dont voici le détail d'après la *Mishna*.

On commençait par y mêler de l'eau[13]. Cette coutume était si bien établie que Rabbi Eliezer ben Hyrcan, aux alentours de l'an 90 de notre ère, niait qu'on pût sans cela prononcer l' « action de grâces ».

Cela fait, le président disait :

« Rendons grâce », ajoutant les mots : « au Seigneur notre Dieu », quand il s'agissait d'une grande assemblée[14].

On répondait : « Béni soit le Nom du Seigneur, maintenant et à jamais.

« Avec votre assentiment (*tout le monde s'inclinait ici*) nous bénirons Celui qui nous a fait participer à ses biens.

« Béni soit Celui qui nous a fait participer à ses biens », répliquaient les assistants, et ils ajoutaient : « C'est par sa bonté que nous vivons. »

11. *Berakoth, Tosefta*, V, 6, et VI, 5. Cf. Jean, XIII, 10-17.
12. I Cor., XI, 25.
13. Ici encore, les écoles de Schammaï et de Hillel s'opposaient sur la place du rite, la première voulant qu'il se fît avant le lavement des mains, au contraire de la seconde (*Berakoth, Mishna*, VIII, 2).
14. *Berakoth, Mishna*, VII, 5.

L'officiant alors disait, ou plutôt chantait la grande Eucharistie que voici :

Béni sois-Tu, Seigneur notre Dieu, Roi éternel, Toi qui nourris le monde entier de Ta bonté, de Ta grâce, de Ta miséricorde et de Ta tendre compassion. Tu donnes à toute chair sa nourriture, car Ta miséricorde dure à jamais. Par Ta grande bonté, la nourriture ne nous a jamais fait défaut; puisse-t-elle ne jamais nous manquer, pour l'amour de Ton grand Nom, puisque Tu entretiens et soutiens tous les êtres vivants, que Tu leur fais du bien à tous et que Tu procures la nourriture à tout ce que Tu as créé. Béni sois-Tu, Seigneur, qui donnes à tous leur nourriture!

Nous Te rendons grâces, Seigneur, parce Tu as donné en héritage à nos pères une terre vaste, bonne et désirable, et parce que Tu nous as tirés, Seigneur notre Dieu, du pays d'Égypte, délivrés de la Maison de servitude, aussi bien que pour Ton alliance que Tu as scellée dans notre chair, pour Ta loi que Tu nous as enseignée, Tes statuts que Tu nous as fait connaître, la vie, la grâce et la miséricorde que Tu as répandues sur nous, et pour la nourriture par laquelle Tu nous nourris et nous soutiens constamment, tous les jours, en tout temps et à toute heure. Pour tout cela, Seigneur notre Dieu, nous Te rendons grâces et nous Te bénissons. Béni soit Ton Nom par la bouche de tous les vivants, continuellement et à jamais, selon qu'il est écrit : Tu mangeras et tu seras rassasié et tu béniras le Seigneur ton Dieu pour le bon pays qu'Il t'a donné. Béni sois-Tu, Seigneur, pour la nourriture et pour le pays.

Aie pitié, Seigneur notre Dieu, d'Israël Ton peuple, de Jérusalem Ta cité, de Sion la demeure de Ta gloire, du royaume de la Maison de David Ton oint, et de la grande et sainte maison qui a été appelée par Ton Nom. O Dieu, notre Père, nourris-nous, entretiens-nous, soutiens-nous, supporte-nous, relève-nous et accorde-nous bientôt, Seigneur notre Dieu, un secours dans tous nos malheurs. Nous T'en supplions, Seigneur notre Dieu, que nous n'ayons pas besoin des dons des hommes ou de leurs aumônes, mais seulement de Ta main secourable, laquelle est remplie, ouverte, sainte et généreuse, de sorte que nous ne soyons point honteux ni confondus à jamais...[15]

C'est dans ce dernier paragraphe que les critiques pensent qu'un remaniement, à tout le moins, a dû s'introduire après la destruction du Temple. Mais ils s'accor-

15. On trouvera tout ce texte, encore en usage avec des additions modernes, dans l'*Authorised Prayer Book*, édité à Londres en 1932, pp. 279 ss. Cf. Dom Gregory Dix, *op. cit.*, pp. 52-53.

dent à penser que les deux premiers étaient substantiellement, et peut-être littéralement, tels que nous les trouvons dans le traité *Berakoth* dès le début du I^er^ siècle, et sans doute bien avant. On comprend combien il était aisé pour Jésus, aussitôt après le second, de passer de la première alliance à « la nouvelle alliance en mon Sang », puis de déclarer, en faisant circuler la « coupe de bénédiction », comme saint Paul[16] l'appelle et comme c'est sa désignation technique dans la liturgie juive, qu'elle serait désormais, pour les siens, « la communion à *ce* sang ».

Il est probable, enfin, que si le troisième et dernier paragraphe n'a pris que plus tard la forme sous laquelle la *Mishna* nous le fait connaître, il devait y avoir là, déjà auparavant, une place pour une intercession sous forme plus ou moins stéréotypée. N'est-ce pas précisément où s'introduisit la prière sacerdotale de Jésus, que le chapitre XVII de saint Jean nous a conservée ?

*
* *

Jusqu'ici je n'ai pas dit un mot de la question de plus en plus discutée parmi les exégètes : le repas dernier de Jésus avec ses disciples fut-il ou ne fut-il pas le repas pascal ? On sait, en effet, que saint Jean nous dit expressément que Jésus fut mis à mort *le soir où l'on allait manger la Pâque*[17]. Dans ce cas, on ne voit pas comment il l'aurait mangée avec ses disciples. C'est pourtant ce que les Synoptiques semblent d'abord supposer, puisqu'ils nous exposent comment Jésus fit préparer la Pâque, après quoi ils nous parlent du dernier repas. Mais il est à noter qu'ils ne nous disent rien qui affirme le caractère pascal de ce repas lui-même. La phrase de saint Luc[18] : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette pâque avec vous avant de souffrir, car je vous dis que je ne la mangerai plus avant qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu », venant *avant* le repas, est ambiguë. Elle peut aussi bien signifier que le repas qui va les ras-

16. I Cor., x, 16.
17. Jean, XVIII, 28.
18. Luc, XXII, 15-16.

sembler *n'est pas* le repas pascal, ou le contraire. Par ailleurs, en nous relatant la Passion, les Synoptiques font mention de Simon de Cyrène retour des champs... [19], ce qui suppose, comme dans saint Jean, que le jour où Jésus fut crucifié était le jour où l'on mangeait la Pâque, et non pas le lendemain, où personne ne travaillait.

Ces considérations, ce n'est pas niable, sont d'un grand poids. Cependant, si l'on veut s'en tenir à l'opinion plus traditionnelle selon laquelle Jésus, malgré tout, aurait mangé la Pâque avec les siens avant de mourir, rien de ce que nous avons dit jusqu'ici ne demande de changement. Le repas pascal, en effet, était par excellence un de ceux où s'appliquait la liturgie que nous avons décrite. Il ne faisait qu'y apporter certaines additions remarquables.

La première de celles-ci est le *Kiddouch*, c'est-à-dire, antérieurement à la bénédiction du pain qui commençait toujours le repas au sens strict [20], la bénédiction par le président d'une coupe supplémentaire en l'honneur de la fête. Cette coupe, dans ce cas, pourrait être la première dont parle saint Luc. Ensuite se déroulait le repas. Il comprenait, ce jour-là, les herbes amères, les pains azymes, la sauce à tremper, puis l'agneau. Après les diverses coupes qui accompagnaient le tout (ou une coupe unique), le président expliquait la fête. Ici s'introduirait normalement la première partie du discours après la Cène en saint Jean. Venait alors le chant de la première partie du Hallel : les psaumes CXII et CXIII d'après Schammaï, le CXIV également d'après Hillel. Puis prenait place l'eucharistie de la « coupe de bénédiction ». Pour conclure on chantait la fin du Hallel (jusqu'au psaume CXVII) — ce serait le cantique dont parlent les Évangiles — et tout s'achevait par une autre coupe supplémentaire [21].

Si l'on persiste donc à attribuer un caractère pascal à

19. Matth., XXVII, 32; Marc, XV, 21; Luc, XXIII, 26.

20. Cf. F. L. Cirlot, *The early Eucharist*, 1939, pp. 7 ss.

21. Voir, dans la *Mishna*, le traité *Pesahim*, X, 2-3. Noter que le « cantique » (Matth., XXVI, 30; Marc, XIV, 26) n'est pas nécessairement le Hallel pascal : à la fin de tous les repas de *habouroth*, on chantait un psaume.

la Cène où fut instituée l'Eucharistie, il faudrait ajouter aux prières prononcées certainement par Jésus ce soir-là le beau *Kiddouch* de Pâques. C'est par cette prière que la réunion aurait commencé :

Béni sois-Tu, Seigneur notre Dieu, Roi éternel, Toi qui nous as élus entre tous les peuples pour nous sanctifier dans Tes commandements. Dans Ton amour pour nous, Seigneur, Tu nous as donné les fêtes pour la joie, les solennités pour l'allégresse, la Fête des Azymes, époque de notre délivrance, en souvenir de la sortie d'Égypte. Car c'est nous, Seigneur, Que Tu as choisis parmi les nations; c'est Israël que Tu as revêtu de sainteté en le conviant avec amour aux joies de Tes fêtes sacrées. Béni sois-Tu, Seigneur, qui sanctifie Israël et les fêtes !

*
* *

On peut encore indiquer, toujours à la suite de Dom Gregory Dix, une intéressante contre-épreuve au rapprochement que nous venons de faire entre les récits de l'institution eucharistique et la liturgie des repas sacrés du judaïsme. C'est le rapprochement du récit complet, tel que nous l'avons reconstitué, et des liturgies chrétiennes de l'antiquité. On est frappé, dès qu'on s'y livre, par le fait que l'ancienne liturgie eucharistique a bloqué tous les éléments du repas juif auquel Jésus avait donné un sens nouveau, cependant que les éléments inchangés subsistaient à un niveau inférieur dans l'agape, avant de s'étioler et de disparaître[22].

Mais plus directement intéressantes pour nous sont les leçons à tirer de ce récit en vue d'une intelligence meilleure de notre Eucharistie actuelle et de ses rites.

Le premier point, déjà souligné au début de cet article, mais on ne peut trop y revenir, est ce caractère originairement sacral de l'Eucharistie. Croire qu'en lui donnant les apparences d'un banquet ordinaire on la rapprocherait de ses sources, c'est aller au rebours de l'histoire. Quand il célébra lui-même la première messe, Jésus officia comme un pontife : il refit des gestes, répéta des paroles peut-être déjà séculaires. Il inscrivit toute la

22. *Op. cit.*, pp. 82 ss.

nouveauté de l'Évangile dans les lignes scrupuleusement observées d'un cérémonial somptueux chargé des traditions les plus vénérables d'Israël.

Dans ce cérémonial, nous trouvons déjà les éléments fondamentaux du nôtre : l'offertoire, suivi de l'encensement et du lavement des mains, puis la grande préface consécratoire chantée, précédée d'un dialogue solennel avec les assistants et enchâssant dans l'action de grâces universelle (dans l'Eucharistie au sens étymologique du mot) une commémoration sous forme épique des hauts faits de Dieu à travers l'histoire de son peuple et la création tout entière. Le lucernaire lui-même, qui forme encore actuellement le rite introductif de la vigile et de la messe pascales, Jésus l'a certainement célébré, avant la première Eucharistie de l'Église, accompagnant, comme nous le faisons toujours, la bénédiction du cierge de celle de l'encens. A l'eucharistie du pain, comme de son propre corps offert pour le salut du monde, lui-même joignit également les bénédictions de l'huile et des fruits de la terre (peut-être celle de l'agneau) où l'Église prolonge toujours, par une « eulogie » universelle, la vertu sanctificatrice « catholique » de son sacrifice. Dans cette Eucharistie, enfin, il a dû insérer, comme nous le faisons, une prière qui rassemblait, à travers le temps et l'espace, tout le peuple de Dieu dans son Royaume, au sein du Père.

De quel prix ces rites, déjà sacrés pour lui comme ils le sont restés (et non point devenus) pour nous, ne doivent-ils pas nous apparaître maintenant que nous savons que lui-même les a tous accomplis en cette nuit suprême! Ce n'est pas seulement pendant les brèves minutes où le prêtre redit les *verba consecrationis* qu'il refait ce que fit le Christ, c'est d'un bout à l'autre de la messe. Avec quel respect, avec quel amour ne devons-nous donc pas conserver ce merveilleux ensemble euchologique et rituel! De quelle prudence ne devons-nous pas nous montrer quand il s'agit de toucher à des cérémonies ou des formules que Jésus lui-même n'a pas voulu changer, mais seulement éclairer d'un sens nouveau! Comme nous admirons alors la bienheureuse sollicitude de l'Église qui nous apprend à tout respecter de ce merveilleux héritage et

nous défend d'y dédaigner ou d'y altérer ce que nous risquons de ne plus y comprendre!

D'autre part, pour restaurer cette compréhension elle-même et nous faire sentir que l'intérêt de la tâche dépasse de loin toute manie archéologique, cette évocation encore est sans prix. La profondeur à laquelle nous y voyons Jésus en personne insérer le plus neuf de son Évangile dans le plus traditionnel de l'Ancien Testament est pour nous une leçon que nous ne saurions trop méditer. Dans le domaine de la foi, comme dans celui du rite, en effet, un christianisme déraciné sous le fallacieux prétexte d'être mis « à la page » serait seulement un christianisme vidé de sa substance, privé de son sens. Le drame rédempteur de la Croix se greffe sur l'histoire sainte, comme l'Église se greffe sur Israël. De même que Jésus a moulé l'Eucharistie de son sang répandu, lequel intercède pour nous auprès du Père plus éloquemment que celui du juste Abel, sur l'Eucharistie de la Pâque, c'est seulement dans les lignes ouvertes à l'esprit et au cœur de l'homme par les événements de l'Exode, du passage de la mer Rouge, de l'installation en Palestine que nous pourrons jamais comprendre notre délivrance du Malin, notre passage, par le Baptême, « du royaume des ténèbres au royaume du Fils ».

Autrement dit, pas plus qu'il ne peut y avoir de religion chrétienne laïcisée, arrachée à la sphère du sacré, il ne peut y avoir d'Évangile séparé de toute la Bible. Il n'y a jamais eu, en effet, qu'un seul peuple de Dieu, que Dieu a travaillé à se constituer depuis Abel jusqu'à nous. Et ce n'est pas pour aménager et exploiter ce monde qu'il l'a formé, mais pour l'élever de la terre au ciel, pour l'introduire dans la Cité-Temple dont la lumière est l'Agneau et où la contemplation adorante de « Celui qui demeure dans une lumière inaccessible » est l'occupation éternelle des « Saints », lesquels chantent sans fin :

Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabbaoth,
Pleni sunt cœli et terra gloria tua.
Hosanna in excelsis! Amen.

Louis Bouyer.

L'Eucharistie et l'agape : de leur union à leur disjonction

Après la Pentecôte, l'Eucharistie fut célébrée, dans les communautés chrétiennes, au cours d'un repas fraternel. Le témoignage de saint Paul est formel et n'aurait jamais dû être contesté. Dans la péricope I Cor., XI, 17-34, il n'est question que d'une seule et même réunion, la Cène du Seigneur, qui comportait à la fois un repas fraternel et le sacrifice eucharistique[1]. Cette association de la pâque commémorative de la Nouvelle Alliance à un repas commun très simple n'était pas due à une initiative des Corinthiens, et ne paraît pas condamnée elle-même par saint Paul. Car l'Apôtre n'a pas un mot pour la blâmer; la loi du jeûne eucharistique n'étant pas encore établie, il ne voulait réprimer que les manquements à la charité et à la sobriété qui se manifestaient dans le repas, au mépris du corps immolé et du sang du Seigneur ainsi que des frères les plus pauvres, et donc de l'Église de Dieu.

Cette attestation de la première Épître aux Corinthiens

1. Au repas du Seigneur, on se met à table (I Cor., XI, 20-21). Ce ne doit pas être pour venir y manger à sa faim et pour y boire jusqu'à l'ébriété (21, 22, 34), en constituant des groupes séparés où s'exprime l'esprit de faction (18, 21, 33). La particule consécutive « donc » placée au début du verset 33, qui mentionne le souper fraternel rattache étroitement celui-là aux versets qui précèdent et où il n'est question que de l'Eucharistie. En outre, il est clair que la condamnation mangée par le communiant indigne (verset 29) est celle-là même qui se réalise dans la réunion marquée par un repas (verset 34). Enfin l'unité de réunion est attestée par la même formule (« quand vous êtes assemblés ») qui se trouve au début (versets 17 et 18), au milieu (verset 20) et à la fin (verset 33) de la péricope. — Si l'Apôtre avait introduit à Corinthe la célébration eucharistique séparée du repas fraternel, il eût été moins facile aux chrétiens de cette ville d'oublier la signification de celle-là et de vicier l'institution primitive par l'esprit de faction et l'intempérance que saint Paul condamne.

qui nous instruit sur l'usage, non seulement de l'Église d'Achaïe, mais encore de l'Église de Judée toujours présente à la pensée de saint Paul, est confirmée par l'histoire liturgique qui, en nous révélant de nombreux points d'attache entre le sacrifice et l'offrande des dons[2], nous permet d'établir, par une méthode régressive, qu'aux origines la Cène eucharistique était liée avec le repas fraternel ou agape, dont l'offrande des dons était un élément.

Cette pratique ne passait pas alors pour abusive et irrévérencieuse. Elle évoquait au mieux, avec la Cène eucharistique de Jésus, la touchante condescendance du Christ mangeant et buvant avec les siens avant et après sa résurrection[3]; elle pouvait assurer de la sorte à ceux qui avaient partagé un repas avec le Maître une émotion plus vive, dans leur foi à sa présence réalisée parmi les siens et, à un titre particulier, par le truchement du pain et du vin consacrés. Au surplus, en même temps qu'elle rappelait de façon frappante la promesse faite par Jésus, à son repas d'adieu, d'offrir à ses amis fidèles à manger et à boire dans son royaume[4], elle manifestait plus clairement à des juifs habitués à se représenter le royaume de Dieu comme une salle de festin[5], que le mémorial eucharistique, ordonné vers la

2. Ce témoignage de l'histoire liturgique a été mis en lumière par le protestant G. Wetter qui, par ailleurs, s'est abusé étrangement en ne reconnaissant aucune valeur sacrificielle à la Cène eucharistique et a donné une explication toute fantaisiste des origines de l'Eucharistie.

3. Act., x, 41. Lc, xxiv, 31, 35, 41-43. Mc, xvi, 14. Jn, xxi, 13, 15. Act., i, 4. Les repas que Jésus avait pris durant sa carrière terrestre avec ses disciples, des publicains ou des pécheurs (Mt., ix, 10-11; Mc, xv, 15-16; Lc, v, 29-30), avec les pharisiens (Lc, viii, 36; xiv, 1), avec le peuple affamé (Mt., xiv, 19; Mc, vi, 41; Lc, ix, 16; Jn, vi, 11; Mt, xv, 36; Mc, viii, 6) et qui manifestaient sa miséricorde, préfiguraient cette suprême révélation de son amour qu'il accorda aux siens dans l'institution de l'Eucharistie.

4. Lc, xxii, 28-30. Cf. Apoc., iii, 20. Si Luc, pour qui le souci de la chronologie n'est pas aussi rigoureux que pour un chroniqueur, met en relation avec la Cène du jeudi saint des déclarations qui conviennent mieux à la place qu'elles occupent dans les Évangiles de Matthieu et de Marc (Lc, xxii, 24-27), la parole de Jésus, qu'il rapporte au même repas, sur la fidélité des Onze et leur participation au festin du royaume (xxii, 28-30) paraît bien en situation à ce moment-là.

5. Lc, xiv, 15 : « Heureux qui prendra part au festin du royaume de Dieu ! » Cf. xii, 37; xiii, 29 : On viendra de tous côtés prendre place à table dans le royaume de Dieu (cf. Mt., viii, 11 : prendre place à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux). Apoc., xix,

consommation du salut, anticipait ici-bas la définitive et plénière réalisation des promesses divines, en cimentant l'unité de son Église[6].

*
* *

La célébration de la pâque commémorative du peuple chrétien, ainsi associée à un repas fraternel, emprunta ses grandes lignes, non pas au rituel pascal, accompli une seule fois dans l'année[7], mais au cérémonial observé chez les juifs à tout repas important et qui nous est assez bien connu par les écrits rabbiniques. Dans le Talmud, le traité consacré aux bénédictions (*berakot*) et compilé au début du IIIe siècle après Jésus-Christ d'après des sources remontant au Ier siècle avant Jésus-Christ et même à une date antérieure, traite, dans sa troisième partie, de la louange précédant le repas (VI, 1-7) et de l'action de grâces qui termine celui-ci (VI, 8-VIII, 8). On y trouve rapporté cet enseignement des rabbins : il est interdit de rien absorber sans dire une bénédiction, car c'est au Seigneur qu'appartient la terre entière avec tout ce qu'elle renferme; Rabbi Juda a fait une exception pour le vinaigre, les déchets de fruits et les sauterelles. De là qu'il y a au moins trois convives, sans compter les femmes, les esclaves et les enfants, et qu'ils mangent au moins la valeur d'une olive ou d'un œuf, une prière doit être dite en commun. Elle était faite chaque jour au repas principal dans toute famille pieuse; elle pouvait être plus solennisée à certains anniversaires, aux repas partagés avec des invités, et dans les banquets fraternels des confréries ou corporations (*chabûroth*)[8],

9 : « Heureux ceux qui sont invités au festin de l'Agneau »; cf. 17 et III, 20.

6. I Cor., X, 17.

7. D'autant que le Christ n'avait attaché aucun symbolisme propre à l'Agneau pascal.

8. On donnait le nom de *chaburah* (de *chaber*, compagnon, ami) à diverses sortes de groupements : à une association de bienfaisance, au groupe formé par les élèves d'un même maître ou par les convives au repas pascal, à une confraternité charitable qui s'était donné pour but d'assurer des fondations cultuelles et de pratiquer des œuvres de bienfaisance. On sait que Jules César donna aux colonies juives répandues dans les territoires romains l'autorisation d'organiser des repas fraternels; dans l'île de Paros, on voulut l'interdire, mais les

alors qu'on mangeait non plus assis, mais couché. On y insérait, à l'occasion, une formule de bénédiction pour le sabbat, pour ceux qui venaient d'être frappés par un deuil, ou pour l'hôte qui avait invité.

Le repas proprement dit pouvait être encadré par un service préparatoire et un service supplémentaire, analogues respectivement au *promulsis* et à la *mensa secunda* des Romains.

Le premier service était offert dans une pièce ou à un emplacement distinct de celui où aurait lieu le repas proprement dit. Aux invités, assis sur des bancs ou des sièges, on apportait de l'eau pour que chacun se lavât une main; puis chacun d'entre eux recevait une coupe de vin sur laquelle, avant de boire, il disait en particulier : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui crées le fruit de la vigne! » Des hors-d'œuvre étaient servis, destinés surtout à exciter l'appétit et à favoriser la digestion : des poissons ou de jeunes poulets, avec des herbes dont on faisait une sorte de salade en les trempant dans de la moutarde, dans du bouillon de poisson ou de l'eau salée ou vinaigrée. Une bénédiction était dite par chacun en particulier : sur les herbes : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui crées les produits de la terre! » La finale de cette formule était, pour les poissons ou les poulets, modifiée : « par la parole de qui tout a été fait ».

Le service préparatoire terminé, les convives passaient dans la salle à manger. Ils s'y couchaient sur des divans[9], pour manger appuyés sur le bras gauche; et ils déposaient leur phylactère. Les servants apportaient près de chaque

juifs obtinrent gain de cause. De cette coutume qui leur était chère, l'archéologie nous offre aussi des attestations. Sur le fragment d'une dalle de pierre de Syracuse, des pains, une cruche à vin, un poisson et des oiseaux rappellent les services habituels des repas. Sur des fonds de verres employés dans ces repas figurent le rouleau de la Loi à côté de son coffre, deux chandeliers, une cruche à vin et un poisson. Sur l'un d'eux, on lit l'inscription : « Prends la bénédiction »; ce verre était sans doute une « coupe de la bénédiction » employée à la prière d'action de grâces qui terminait le repas.

9. En famille, chaque jour, on mangeait assis (cf. Premier Livre de Samuel, xx, 24-25. Premier Livre des Rois, xxi, 4, 7). C'est aux Grecs qu'a été empruntée la coutume de s'étendre sur un divan que l'on observait au repas pascal et lorsque des hôtes étaient invités (Mt., viii, 11; Lc, xiii, 29; Mt., ix, 10; Mc, ii, 15; Lc, v, 29; Mt., xxvi, 7; Mc, xiv, 3; Lc, vii, 36, 49; xi, 37; xiv, 17; Jn, xii, 3).

convive une petite table et présentaient de l'eau un peu chaude pour le lavage des mains, qu'on essuyait avec un linge. Le chef de maison ou le président de la table, ou l'invité que l'on voulait spécialement honorer était chargé de la bénédiction d'ouverture, dite sur le pain, et qui dispensait de « bénir », même en particulier, la viande, les poissons ou les œufs mangés avec le pain durant le repas[10]. Il se redressait et, se tenant assis, prenait le pain dans sa main, en disant : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui fait produire le pain à la terre! » Après l'*Amen* prononcé à voix haute par les convives, il rompait le pain, en donnait un morceau à chacun, et le premier il goûtait au plat avec un morceau de pain qui servait de fourchette ou de cuiller. Si l'on servait du vin au cours du repas, chaque convive disait en particulier la bénédiction sur sa propre coupe, toutes les fois qu'elle était remplie : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui produis le fruit de la vigne! »

A la fin du repas, une fois les légumes enlevés de la table, on se lavait les mains avec de l'eau présentée, parfois avec des parfums, par un servant; on s'essuyait avec le linge reçu au début du repas et que l'on avait gardé sur son divan. Puis venait l'action de grâces précédée par une invitation. Le président de la table ou l'invité le plus digne disait une formule variant selon le nombre des convives. S'il y en avait trois : « Bénissons », quatre : « Bénissez », dix : « Bénissons notre Dieu », cent : « Bénissons le Seigneur notre Dieu ».

Les autres convives répondaient : « Béni soit le Nom du Seigneur dès maintenant et à jamais! »

Cet assentiment donné, celui qui avait prononcé la « bénédiction d'invitation » (*birekath hazimoun*), se tenant assis sur son divan, prenait la coupe pleine de vin qui avait été apportée sur sa petite table, la « coupe de bénédiction »; la tenant de sa main droite seulement, il l'élevait de la largeur d'une main au-dessus de sa table et, fixant les yeux sur elle, il disait les grâces[11].

10. Mais les figues, raisins et autres fruits demandaient une bénédiction de chaque convive en particulier.

11. Le texte en a été donné dans l'article précédent, p. 42.

L'action de grâces terminée, la coupe de vin circulait parmi les convives qui y buvaient chacun à son tour. Finalement, on chantait un psaume et l'on se séparait.

C'est dans un cadre rituel analogue que s'inséra d'abord le sacrifice eucharistique de l'Église apostolique.

Chaque fidèle apportait vraisemblablement un peu de pain et de vin, et aussi, très fréquemment, d'autres offrandes, de l'huile, des fromages, des légumes, des fruits, du miel, du lait, voire des fleurs, pour constituer ou orner le repas. Celui-ci devait rester simple et manifester, en la renforçant, la cohésion fraternelle de tous les présents. Les Corinthiens ont été blâmés parce qu'ils portaient atteinte à ces deux caractères : ils y maintenaient leurs partis au lieu de fusionner largement pour exprimer l'unité de la communauté entière, et, peut-être au souvenir des repas des cultes païens, ils corsaient le menu afin d'y assouvir leur faim et d'y goûter le plaisir du vin même sans retenue.

Il est possible que la présentation des offrandes sur les tables ou sur celle qui servait spécialement d'autel eucharistique, devant les présidents de la réunion, ait été suivie du baiser de paix. A l'époque de Jésus, ce geste était une marque de courtoisie à l'égard d'un invité ou d'un convive, et son omission pouvait faire l'objet d'une monition[12]. Son introduction dans la liturgie eucharistique, déjà attestée par saint Justin (vers l'an 150), a dû s'accomplir en milieu juif et dès avant la constitution du service de l'agape à part du sacrifice eucharistique : elle daterait donc du siècle des apôtres et se serait produite d'abord dans le cadre complexe de la cène eucharistique.

Ici, la prière consécratoire a tenu la place de la bénédiction (*berakah*) solennelle prononcée, chez les juifs, par le président de la table à l'ouverture des repas de quelque apparat et des banquets de corporation ou confréries (*chabûroth*). A l'instar de la *berakah*, elle était précédée d'une invitation à rendre grâces dont la formule, vite supplémentée par des additions proprement chrétiennes[13], ressemblait

12. Lc, VII, 45.

13. Dans la *Tradition Apostolique* de saint Hippoyte de Rome (vers 215), qui fournit la plus ancienne attestation explicite du dialogue

à celle que les docteurs juifs avaient fixée pour le cas où dix ou cent personnes étaient présentes[14]. La survivance, dans la liturgie eucharistique jusqu'aujourd'hui, de ce dialogue introductif à la prière d'action de grâces, est un indice frappant du fait que celle-ci a correspondu à la *berakah* du banquet juif et en a pris la place dans la cène eucharistique.

Si la nouveauté de l'enseignement et de l'action du Christ a imposé au formulaire chrétien des particularités nécessairement absentes de la « bénédiction » juive, la structure de celui-là a néanmoins gardé, au temps des apôtres, des analogies avec celle-ci. Pour l'établir avec une certitude parfaite, il faudrait, il est vrai, que nous fût conservé, sinon le texte même, du moins le plan ou schème général d'une « eucharistie » ou prière consécratoire remontant au premier siècle chrétien. Cette bonne fortune nous est refusée. Mais saint Justin (vers 150) et saint Hippolyte (vers 215) nous présentent des informations sur les thèmes de la prière eucharistique à Rome, de leur temps, dans une assemblée où le repas fraternel n'avait plus de place; des textes liturgiques provenant notamment d'Antioche et d'Edesse et dont on ne peut prouver qu'ils remontent au IIe siècle, reprennent, à peu près dans le même ordre, les mêmes thèmes et attestent ainsi la diffusion de ceux-ci à une date ancienne. Outre les données concordantes de ces témoignages et le plan général de la *berakah*, on découvre justement un parallélisme, non pas de formules et de mots, mais de pensée qui peut ne pas être accidentel.

Le premier paragraphe de la prière juive citée ci-dessus (p. 42) s'ouvre par la formule courante des « bénédictions » : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu. » Outre l'action de grâces pour la nourriture — qui n'est plus en situation dans une célébration eucharistique séparée du repas fraternel —, il mentionne le « grand Nom » de Dieu et ter-

introductif à la prière consécratoire, on trouve déjà cette addition sûrement chrétienne : « En haut les cœurs ! — Nous les tournons vers le Seigneur. »

14. « Rendons grâces au Seigneur » (Saint Hippolyte, *Tradition Apostolique*, IV, 3) : c'est la formule prescrite par les rabbis pour les repas où il y avait dix personnes. Celle qui est dite dans la liturgie romaine : « Rendons grâces au Seigneur notre Dieu » correspond à celle que les rabbis avaient fixée pour les repas où il y avait cent personnes.

mine par une « bénédiction ». Or, dans les traditions liturgiques anciennes, nous retrouvons, au début de l'eucharistie, l'invocation de Dieu qui porte parfois les traces évidentes d'un remaniement tardif provoqué par des préoccupations de polémique antihérétique ou de scrupules théologiques.

Le deuxième paragraphe de la *berakah* donne lieu à une comparaison plus suggestive.

Berakah	*Prière consécratoire d'après saint Justin et saint Hippolyte*
1. Action de grâces « parce que tu as donné en héritage à nos pères un pays agréable, bon et étendu ».	1. Action de grâces « à Dieu de ce qu'il a créé pour l'homme le monde avec tout ce qu'il renferme » (Justin, *Dial.*, 41).
2. Action de grâces pour la sortie d'Égypte et la délivrance de la maison de servitude.	2. Action de grâces pour la délivrance du « mal dans lequel nous étions nés » (Justin, *Dial.*, 41), « délivrer de la souffrance... rompre les chaînes du diable » (Hippolyte).
3. Action de grâces « pour ton alliance... pour la vie, la grâce et l'amour dont tu nous as gratifiés ».	3. Action de grâces pour la Nouvelle Alliance : « De ce que nous avons été, par lui, rendus dignes de ces choses »; « pour vous acquérir un peuple saint ».
4. Action de grâces « pour la nourriture dont tu nous as nourris et entretenus constamment ».	4. Prenant du pain et rendant grâces, il dit : « Prenez, mangez; ceci est mon corps. »
5. Glorification finale du nom de Dieu : « Seigneur, notre Dieu, nous te remercions et nous te bénissons. Béni soit ton nom par la bouche de tout être vivant, continuellement et à jamais. »	5. Doxologie de conclusion — jugée nécessaire par Hippolyte : « En toute bénédiction, qu'on dise : Gloire à vous, Père et Fils, avec l'Esprit-Saint dans la sainte Église, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. »

Ainsi la prière consécratoire, telle que saint Justin nous la décrit vers l'année 150, et la première partie de celle que saint Hippolyte nous présente comme traditionnelle, malgré quelques tournures se référant à sa théologie personnelle, manifestent une analogie avec la *berakah*. On pourrait dire que celle-ci est revisée à la lumière de la Nouvelle Alliance; sans être totalement modifiée, elle est conformée à la nouveauté de l'enseignement et de l'action du Christ.

Après l'invocation de Dieu, elle comporte une série de louanges ou actions de grâces pour la création et pour l'incarnation rédemptrice, avant de présenter en conclusion une doxologie. Le même schème général se retrouve, malgré des additions introduites à la suite du deuxième thème de l'action de grâces, dans des textes appartenant à la tradition liturgique de l'Égypte ou de la Syrie aussi bien qu'à celle de Rome, et utilisés jusque dans la seconde moitié du IV[e] siècle.

Il est fort possible que l'eucharistie primitive ait comporté, du moins en certains milieux, une référence explicité à la Cène du jeudi saint. Le « discours de prière venant de Jésus » qui, au dire de saint Justin, « eucharistie » ou consacre le pain et le vin ordinaires semble bien faire mention des paroles du Seigneur : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang. » Le récit que font de la dernière Cène les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, et qui a un caractère liturgique nettement marqué, fournit une indication dans le même sens. La première Épître aux Corinthiens est pareillement suggestive, si la « transmission[15] » qu'a faite saint Paul du récit de l'institution de l'Eucharistie n'a pas eu lieu seulement dans la prédication, mais encore dans les paroles liturgiques.

Toutefois, il n'est pas impossible que les paroles du Seigneur aient été omises, pendant quelque temps, en certains milieux. Tous savaient que l'Eucharistie avait été instituée par le Christ; pour des chrétiens issus du judaïsme, à qui le schème général de la *berakah* était familier et qui retrouvaient, en termes conformes à la nouveauté de l'Alliance messianique, le même plan dans la prière consécratoire, l'insertion du récit de l'institution dans celle-là pouvait paraître superflue. On voulait renouveler l'acte sacrificiel accompli par Jésus au soir du jeudi saint, et on le renouvelait; mais certains indices[16] invitent à penser qu'on ne jugeait pas toujours nécessaire d'insérer, dans l'action de grâces consécratoire, le rappel explicite de cet événement et particulièrement les paroles mêmes du Seigneur[17]. Cepen-

15. I Cor., XI, 23.
16. Voir *infra*, note.
17. Le concile de Trente n'a pas voulu définir la forme sacramentelle avec laquelle le Christ a consacré le pain et le vin à la Cène du

dant le besoin ne tarda pas de se faire sentir d'exprimer oralement la portée sacramentelle de l'Eucharistie en insérant dans celle-ci, sinon l'ordre de réitération : « Faites ceci en mémoire de moi »[18], du moins les autres paroles de Jésus : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang. » La diffusion des Évangiles, beaucoup plus que celle de la première Épître aux Corinthiens[19], et la reconnaissance généralisée de leur canonicité, a dû favoriser cette tendance. A Rome, c'est probablement le pape Alexandre (107-116 ?) qui, par la mention régulière des paroles du Seigneur, rattacha plus explicitement la prière eucharistique à la dernière Cène[20]. Au reste, cette référence à l'institution de l'Eucharistie n'est, dans aucun texte connu, présentée sous la forme d'une action de grâces; elle a l'allure d'une affirmation historique, d'un récit, encore que les gestes accompagnant, peut-être dès le début, ce rappel, aient été parfaitement aptes à manifester l'intention de renouveler l'acte du Christ.

jeudi saint. Au moyen âge, un certain nombre de théologiens latins (Odon de Cambrai vers 1113, Étienne de Baugé, évêque d'Autun, † 1139, Innocent III, Étienne Langton, Prévostin † 1210, Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh, † 1360) ont pensé que Jésus avait consacré par une « bénédiction » ou prière dont les termes nous sont inconnus et qui précéda les paroles destinées à montrer ou présenter aux apôtres les espèces du pain et du vin déjà consacrées. Cette opinion est suivie encore par Alphonse Salmeron, l'un des premiers compagnons de saint Ignace de Loyola et célèbre théologien du concile de Trente; au reste, il croit, lui aussi, que c'était l'intention du Christ que l'Église consacrât par les paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

18. L'ordre de réitération est absent du récit « liturgique » de saint Matthieu et de saint Marc.

19. Il paraît significatif qu'aucune liturgie n'a adopté la forme paulinienne — tout à fait primitive — des paroles dites sur le calice : « Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang » (I Cor., XI, 25) : pourtant d'autres traits de la péricope I Cor., XI, 23-26, ont pénétré dans la plupart des rites.

20. « Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum » : il inséra, dans la prière publique et solennelle des prêtres (à la messe), la mention du récit complet de la Cène eucharistique de Jésus qui était la première représentation sacramentelle de la Passion. Cette information, recueillie au VI[e] siècle par le clerc du palais apostolique du Latran qui compila le *Liber Pontificalis*, doit provenir d'une source plus ancienne; cet écrivain la transcrivit telle quelle, sans la comprendre parfaitement. Il n'a pas dû l'inventer, en un temps où les paroles du Seigneur : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », étaient jugées, depuis une date immémoriale, absolument indispensables au sacrifice eucharistique. Le Bréviaire romain reprend, dans les lectures du 3 mai, la même indication historique, en la déformant quelque peu.

*
* *

La célébration de l'Eucharistie devait se dégager du cadre du repas fraternel. N'est-ce point saint Paul qui, lors de la visite qu'il annonçait dans la première Épître aux Corinthiens[21], opéra cette séparation, afin d'écarter radicalement le danger d'irrévérence envers les saints mystères? A la vérité, aucune indication positive ne nous oblige à admettre que l'apôtre prit cette initiative à ce moment-là, et nous pouvons rejeter sur ce point l'opinion de saint Augustin qui attribuait à Paul l'établissement du jeûne eucharistique; en réalité, celui-ci ne paraît pas antérieur au IV[e] siècle. Mais les abus dénoncés par l'Apôtre menaçaient toujours de se manifester à Corinthe et ailleurs, et, pour les prévenir ou y mettre fin, on en vint à séparer, peut-être d'abord occasionnellement, puis habituellement, l'agape du sacrifice eucharistique.

Il semble bien que cette disjonction se soit déjà opérée et assez généralisée dans le milieu et au moment où furent rédigés l'Évangile grec de saint Matthieu et celui de saint Marc. Ces deux écrits inspirés rapportent bien que l'institution eucharistique eut lieu au cours d'un repas, qui est présenté par le contexte dans une atmosphère pascale; mais ils ne précisent point à quel moment eurent lieu les deux consécrations du pain et du vin, et ne signalent même pas que celles-ci furent séparées par un intervalle quelconque. Sans doute, les lecteurs qu'ils visent sont des chrétiens venus du paganisme et pour qui les détails du rituel de la pâque juive sont inconnus et dépourvus d'intérêt; mais si, dans leur milieu, la célébration de l'Eucharistie avait encore eu sa place au cours d'un repas fraternel, n'eût-il pas convenu de rappeler que la consécration du vin n'avait pas eu lieu immédiatement après celle du pain, mais qu'elle était séparée de celle-ci par un intervalle plus ou moins long? Le fait que Matthieu et Marc ont négligé de signaler ce détail semble donc bien indiquer que leur pratique liturgique isolait, au moins fréquemment, sinon régulièrement, du repas fraternel la célébration du sacrifice eucharistique.

21. I Cor., XI, 34.

En outre, soit les grandes lignes de celle-ci, soit le cérémonial de l'agape, tel qu'il nous est connu par des documents orientaux et occidentaux du III^e^ et du IV^e^ siècle révèlent, chez ceux qui ont constitué ces deux services séparés, une parfaite connaissance des usages juifs qui devenait d'une rareté relative dans les communautés chrétiennes après les années 70-80. Parce que, pour les membres de l'Église, le repas fraternel par excellence était l'Eucharistie, celle-ci, une fois dégagée de son cadre primitif, a gardé, avec les modifications nécessaires, l'invitation à louer Dieu (*birekath hazimoun*) adressée par l'hôte ou le président de la table aux convives, et la réponse de ceux-ci, ainsi que la prière d'action de grâces dite sur la « coupe de bénédiction »; quant au rituel de l'agape, il a retenu la fraction du pain qui, accompagnée d'une bénédiction, était un élément constant des repas juifs. La familiarité qui se discerne là avec les coutumes juives, et le tact avec lequel s'est opérée une discrimination exigée par la pratique nouvelle des communautés chrétiennes, ne sont guère concevables, comme l'accueil réservé aux particularités d'origine juive propres aux deux services distincts, qu'en un temps où les Églises composées en majorité de Gentils étaient encore sous la tutelle de chefs issus du judaïsme. Voilà un nouvel indice qui autorise à reporter au siècle des apôtres, et, semble-t-il, aux années 60-80, la séparation du sacrifice eucharistique et du repas fraternel.

La nouvelle pratique ne s'est pas imposée sans doute partout à la fois. En tout cas, elle se constate en Bithynie et dans le Pont, au temps où Pline le Jeune gouverne ces provinces et reçoit les dépositions des chrétiens traduits devant son tribunal (en l'année 112). De même, dans l'Église de Smyrne et celle d'Antioche de Syrie, vers le même temps, puisque, sous le règne de Trajan, correspondant de Pline, l'évêque saint Ignace d'Antioche écrit, de Troas, aux Smyrniotes, qui l'avaient reçu avec beaucoup de charité : « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme valide, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là

soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est pas permis en dehors de l'évêque ni de baptiser, ni de faire l'agape. » Manifestement l'agape, qui était mentionnée sans précision dans l'Épître de Jude, dans la seconde Épître de saint Pierre[22], est une pratique cultuelle aussi bien connue que le baptême et l'eucharistie, et distincte de celle-ci comme de celui-là, en Asie Mineure et en Syrie. A Rome aussi, à peine quarante années plus tard, la liturgie eucharistique décrite par saint Justin est dégagée du cadre primitif du repas fraternel.

Une fois isolé, celui-ci ne disparut pas pour autant des usages des communautés chrétiennes. Si l'on ne renonça pas partout de parler d' « eucharistie » (ou action de grâces) à son sujet, on lui réserva pourtant, très fréquemment, le titre d'agape qui était courant à la fin du II[e] siècle en Afrique et à Alexandrie, comme il semble l'avoir été, dès le temps de saint Ignace d'Antioche, dans les provinces d'Asie et de Syrie. Avec le temps, ce repas fraternel perdit, ici ou là, son caractère de réunion plénière de l'Église; à Rome, par exemple, dans le premier quart du III[e] siècle, il n'était offert qu'à un groupe limité d'invités. Mais il gardait fidèlement son caractère religieux et même liturgique : normalement le clergé y paraissait pour assurer la présidence et faire la prière; s'il était absent, les laïcs ne pouvaient prétendre tenir sa place pour les prières qui lui étaient réservées et devaient se contenter de dire en privé, chacun pour soi, les formules de bénédiction.

H. Chirat.

22. Jude, 12. II Petr., II, 13 (où quelques manuscrits l'ont à tort corrigé).

Les vestiges de l'agape en Orient

Le problème de l'existence de l'agape a suscité nombre de controverses, auxquelles nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter. Il nous semble d'ailleurs que le chapitre XXVI de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte indique nettement la coexistence de l'agape et de l'eucharistie. Nous allons essayer dans cet article de retrouver dans la liturgie orientale actuelle les vestiges de l'agape.

Il nous semble qu'on peut reporter à ces vestiges la distribution de l'*antidôron* pendant la lecture du psaume XXXIII à la fin de chaque messe. On appelle *antidôron* ce qui reste du pain liturgique, quand l'*amnos* (hostie) en a été extraite. L'*antidôron* doit être mangé à jeun et on doit avoir gardé la continence (d'après le *Nomocanon*) pour pouvoir en manger. Par la consommation de l'*antidôron*, les fidèles deviennent participants d'une façon non sacramentelle au même pain que celui qui est devenu le Corps du Christ. Cette connexité avec la communion provoque la vénération dont est entouré l'*antidôron*. Il doit être consommé à l'église même et ne peut en être sorti que pour l'usage des malades.

Les pains offerts par les fidèles, au lieu d'être gardés par le clergé ou distribués aux pauvres, sont, après extraction d'une ou de plusieurs parcelles, rendus à ceux qui les ont apportés. Les parcelles extraites par le prêtre entourent sur la patène l'hostie, et, tout en n'étant pas consacrées[1], elles sont unies au saint Sang à la fin de la messe, faisant par cette union participer ceux pour qui elles ont été extraites aux bienfaits de la messe. La proximité de ces pains d'offrande avec le Très Saint-Sacrement lui-même les rend sacrés. En Russie, ils sont mangés à jeun avec du thé, du café ou du vin. Ils ne peuvent être mangés avec d'autres aliments.

Si la messe est dite pour des morts, on place un *colybe* (gâteau de grains de froment ou de riz[2]) sur la table, qui correspond chez les Orientaux au catafalque. Ce *colybe* est béni par le prêtre à la fin de la messe et tous les fidèles en mangent un peu.

1. C'est du moins la pratique la plus courante dans les églises orthodoxes et qui tend à être acceptée par les catholiques. (N.D.L.R.)
2. Ces grains sont un symbole de résurrection. (N.D.L.R.)

La première messe pascale (liturgie de saint Basile qui suit les vêpres du samedi saint) se termine par la bénédiction du pain et du vin, nécessaires pour permettre aux fidèles, en y ajoutant des figues et des dattes, d'avoir la force d'attendre, en écoutant la lecture des Actes des Apôtres, le commencement des matines pascales.

La même bénédiction existe aux vigiles des dimanches et des fêtes, complétée, il est vrai, par celle de l'huile et du froment. Ces matières sont bénites à la fin des premières grandes vêpres. Le pain et le vin doivent être distribués aux fidèles après ces vêpres, pendant la lecture des écrits apostoliques qui les séparent des matines. Quant à l'huile, elle sert à oindre les fidèles qui viennent baiser l'Évangile ou l'icone de la fête pendant les matines. Par conséquent, nous sommes en présence non pas d'une communion non sacramentelle, comme cela a lieu avec la consommation de l'*antidôron* ou des pains d'offrande, mais plutôt, comme à la première messe pascale, d'une collation. A l'heure actuelle, cette distribution de pain et de vin a perdu cette ampleur et est devenue un acte symbolique permettant cependant aux fidèles de faire participer leurs corps à la fête et leur donnant la guérison des maux dont ils sont peut-être affligés.

Dans tous les rites que nous avons examinés jusqu'à présent, la matière bénite est consommée à l'église (pour les pains d'offrande et les *colybes*, cela n'est pas obligatoire). Il n'en sera pas de même pour ceux que nous allons examiner maintenant.

Aux matines pascales, on place sur un lutrin (*proskynétaire*), à une place d'honneur, un pain appelé *artos* (pain). Cet usage remonte, d'après la légende de l'horologe (rite de l'office de la table), au pain que les apôtres mettaient à la place occupée antérieurement par le Christ. Ils le mettaient à chaque repas depuis sa résurrection et ils consommaient ce pain à la fin du repas. A l'heure actuelle, il symbolise la personne du Christ. Il est béni à la fin de la messe de la Résurrection (deuxième messe pascale) et est porté aux processions qui suivent les messes de la semaine de Pâques. Le samedi de Pâques, après une prière de fraction, il est distribué aux fidèles et est conservé par eux pendant toute l'année, afin de leur permettre, en cas d'impossibilité de communier sacramentellement, d'avoir au moins, par l'absorption de ce pain et de l'eau bénite, la communion symbolique au Christ. Cette communion est accordée aux excommuniés en guise de remplacement de la communion sacramentelle.

Mais l'Église ne se borne pas seulement à nourrir les fidèles de matières sacrées, elle unit à cette matière notre nourriture habituelle.

Dans les monastères, les jours de fête après la messe, le pain

d'où l'on a extrait une parcelle en l'honneur de la Sainte Vierge et appelé à cause de cela la *Panaghia* (la Toute Sainte) est porté processionnellement au réfectoire et placé sur un lutrin à la place d'honneur.

C'est sous la présidence de la Toute Sainte que s'accomplit le repas. A la fin du repas a lieu le rite de son exaltation, sa fraction et sa distribution. D'après la légende de la *Panaghia*, racontée dans l'horologe, ce rite s'apparente de la même façon à la Dormition que celui de l'*artos* à la Résurrection.

Afin de rompre le jeûne de la première semaine du Carême, l'Église bénit, à la fin de la messe des Présanctifiés du vendredi, un *colybe* en chantant un canon à saint Théodore Tiron. L'absorption de ce *colybe* permet aux fidèles de revenir à la nourriture cuite, après une semaine de jeûne.

De même à Pâques, l'Église bénit les éléments qui vont constituer la table pascale (œufs, laitage, gâteaux, viandes), autorisant ainsi pour les fidèles le retour à la nourriture carnée.

Les lundis, mardis et jeudis du Carême, ce n'est pas la nourriture qui sert de transition du saint au profane par le sacré. En effet, il n'y a pas de messe, donc pas d'*antidôron*, ni de pains d'offrande. C'est la prière qui sert de trait d'union entre l'église et le réfectoire. En effet, ces jours-là, la prière d'avant le repas commence à l'église même par la récitation du psaume CXLIV à la fin des vêpres. Les repas eux-mêmes, soit monastiques, soit familiaux, sont précédés et suivis des prières que nous allons indiquer. Elles représentent pour le repas de midi un abrégé de l'office de la table (rite de l'élévation de la *Panaghia*). Le rite habituel est celui-ci : on lit ou on chante d'abord l'*Oraison dominicale*, sans doxologie finale (les Grecs omettent cette prière), qui est suivie de : « Gloire... et maintenant... *Kyrie eleison* (trois fois). Bénis. »

Le prêtre bénissant la table prononce la prière : « Christ Dieu, bénis la nourriture et la boisson de tes serviteurs, car tu es saint en tout temps, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. ℟. *Amen.* »

L'absence de doxologie à la fin du *Pater*, même en présence d'un prêtre, nous semble prouver l'ancienneté de ce rite, qui doit remonter à une époque où la table était présidée par un abbé n'ayant pas le caractère sacerdotal.

Après le repas, on chante une prière d'action de grâces, prise également du même office : « Nous te remercions, Christ notre Dieu, que tu nous as rassasiés de tes biens terrestres, ne nous prive point de ton royaume céleste, mais de même que tu es survenu au milieu de tes apôtres, Sauveur, en leur donnant la paix,

viens aussi près de nous et sauve-nous. » (La première partie de cette prière fait défaut chez les Grecs.)

« Gloire... et maintenant... *Kyrie eleison* (trois fois). Bénis. »

Le prêtre termine en disant : « Béni soit Dieu, qui a pitié de nous et nous nourrit de ses riches bienfaits, par sa grâce et son amour des hommes, en tout temps, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. ℟. *Amen.* »

Avant le souper, on dit d'abord le verset : « Les pauvres mangeront et seront rassasiés; et ils loueront le Seigneur tous ceux qui le cherchent; leurs cœurs vivront dans les siècles des siècles. *Amen.* Gloire..., etc. »

Le prêtre prononce la même formule de bénédiction qu'au repas du jour.

Après le souper, en dépit des indications de l'horologe, la tradition orale de l'Église russe fait chanter la même prière d'action de grâces qu'au repas de midi : « Nous te remercions... »

Cependant, la conclusion du prêtre est tout autre : « Dieu est avec nous par sa grâce et son amour des hommes, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. ℟. *Amen.* »

Les jours des grandes fêtes du Seigneur et de la Sainte Vierge et de leurs après-fêtes (octaves), les chants d'avant les repas sont remplacés par les tropaires, et ceux d'après les repas par le neuvième ode du Canon. De même pendant tout le temps pascal.

Les *tserkovniki* (gens d'église) suivent l'usage monastique de lire avant les deux repas l'*Oraison dominicale* et après les repas la prière : « Nous te remercions... »

Au contraire, ceux qui sont plus éloignés de la vraie vie ecclésiastique préfèrent la lecture avant les repas des versets 15 et 16 du psaume CXLIV (CXLV) : « Les yeux de tous espèrent en toi et tu leur donnes la nourriture en son temps. Tu [leur] ouvres ta main [généreuse] et tu remplis de bienfait tout ce qui respire. »

A la fin du repas, c'est la première partie du « Nous te remercions... » qui est lue. Ces deux prières étaient imprimées dans les euchologes (paroissiens) russes et leur enseignement était obligatoire dans les écoles. Les jours de grandes fêtes et d'après-fêtes, ces laïcs, ne sachant pas le texte de la neuvième ode, la remplacent par le *Kontakion* de la fête.

Les collations, étant considérées par les moines comme étant du superflu, sont précédées par une prière pénitentielle adressée à la Sainte Trinité : « Trinité toute sainte, aie pitié de nous, Seigneur; purifie-nous de nos péchés, Maître, pardonne-nous nos iniquités; Saint, visite et guéris nos infirmités, à cause de ton nom », tandis que les laïcs, ayant moins de scrupule à ce sujet, se bornent à se signer.

Nous ne trouvons pas parmi les prières orientales d'avant ou

d'après les repas la mémoire des morts. Il nous semble par conséquent que c'est à la tradition chrétienne des agapes, plutôt qu'à celle des repas funéraires, qu'il faut les rattacher. Cette tradition trouve son complément dans les réveillons pascals, les fêtes paroissiales, le souper maigre de la veille de Noël, et même, quoique ayant perdu leur sens initial, dans les *blinis* (crêpes) de la semaine du carnaval, qui étaient d'abord mangés à l'occasion de repas de réconciliation.

Vs. Palachkovsky.

N. B. — Dans cette étude, nous nous sommes tenus à la traduction des RR. PP. du Prieuré d'Amay-sur-Meuse (*La Prière des Églises de rite byzantin*, I), en nous en écartant cependant là où nous l'avons jugé nécessaire.

Dans nos prochains cahiers :

A. Bernaert : **Une expérience pastorale : les Congrès Paroissiaux.**

J. T. : **Liturgie et paraliturgie de la Quinzaine Pascale.**

et un groupement d'articles

sur

Unité chrétienne et liturgie.

LES USAGES CHRÉTIENS DE LA TABLE

N'en déplaise à quelques pontifes laïques de l'histoire des religions, jamais le culte bien compris du vrai Dieu n'a comporté le moindre élément qui sente l'occultisme, l'ésotérisme ou la magie. On n'y constate, en effet, ni hétérogénéité, ni déséquilibre entre les figures sensibles et le mystère qu'elles évoquent, mais une très proportionnelle analogie.

C'est avec le culte désordonné des puissances intermédiaires que l'on voit naître et se développer, en marge de l'orthodoxie, des gestes dépourvus de sens et des formules incompréhensibles auxquels le vulgaire reconnaît et les adeptes attribuent des vertus préternaturelles.

Tous nos gestes proprement religieux sont d'abord et essentiellement des gestes humains, ayant, par eux-mêmes, leur plein sens et que l'action cultuelle transpose sur un plan supérieur de signification.

Dès lors, la liturgie apparaît comme l'expression quasi inspirée de quelque révélation de correspondances mystérieuses entre le monde visible et celui qu'on ne voit pas.

Il nous faut cependant noter, chez les théologiens, une tendance assez fâcheuse à rechercher trop intellectuellement les raisons de ces correspondances. Quand ils estiment les avoir dégagées, la casuistique s'empare de leurs conclusions pour s'essayer à déterminer le minimum indispensable à la validité religieuse de l'acte posé. C'est finalement sur ce minimum qu'opère, à son tour, le rubricisme canonique et rituel.

A ce stade, le geste humain, primitivement intelligible, a, le plus souvent, perdu son sens initial et pris toute l'apparence d'une quelconque opération cabalistique.

Le malheur des temps veut que sente le fagot toute pro-

testation qui cherche à s'élever contre l'abus amenuisant, par la rubrique, de conclusions déjà desséchantes et déformantes élaborées par les casuistes sur l'analyse des théologiens.

La réaction vient, en effet, pour l'ordinaire, de dissidents qui se font, de la plénitude sémantique du geste, une question de validité, alors qu'il n'y faut voir qu'un élément psychologique d'efficacité spirituelle.

Peu importe, par exemple, que l'on soit baptisé en pleine eau ou à peine mouillé de l'affusion de quelques gouttes, pour être fait chrétien, enfant de Dieu et de l'Église, mais l'impression d'ensevelissement avec le Christ et de résurgence après l'immersion est tout de même plus évocatrice du fait surnaturel que le mince filet coulant sur le front d'une minuscule coquille, seulement voilà : ce sont les baptistes et les méthodistes qui protestent, alors personne n'ose plus, parmi les bien pensants, songer à restaurer dans la plénitude de son sens un usage immémorial que maintient cependant en toutes lettres, là où il s'est heureusement conservé, la dernière édition typique du Rituel Romain. (On baptise encore par immersion, m'affirme un témoin oculaire, en certaines paroisses méridionales du Massif central.)

Depuis le XVI^e^ siècle au moins, et sans doute quelque peu avant, il paraît que la vérité perd tous ses droits dès qu'elle est rappelée par des hérétiques : à bon entendeur, salut! Voilà, certes, le plus grand péril qui puisse menacer les protagonistes du présent mouvement de ressourcement liturgique, que je me défends bien de confondre avec une stérile archéologie.

Dans son *Apparatus ad theologiam positivam* (in-8, Wurzbourg, 1715, tome 1, p. 33), l'un des premiers coordinateurs de la science patrologique, le P. Pierre Annat, Général des Doctrinaires, soutient *ex professo* : « *Nulla remanet, in haereticis, vere theologica doctrina.* » Quand on songe que l'édition précédente, en Italie, du même ouvrage, se vit mettre à l'*Index* comme trop audacieuse, on n'a pas de peine à réaliser ce que pouvait être alors l'opinion commune. Que si l'on ajoute à cet état d'esprit la disposition générale des milieux diplomatiques et politiques à confondre le maintien de la vérité évangélique avec le *statu*

quo foncier, fiscal, social et liturgique, on tient la clé tant de l'aspect religieux des conflits sociaux que de l'aspect social des conflits religieux depuis la fin du moyen âge.

Rien n'est plus significatif en ce point que les réclamations présentées au roi d'Angleterre Édouard VI par les comtés catholiques. Ce à quoi ils tiennent le plus, comme spécifiquement romain, selon eux, ce sont précisément ces abus, dogmatiquement et casuistiquement justifiables, contre lesquels travaille aujourd'hui le mouvement général de restauration liturgique et pastorale, lequel prendrait, à leurs yeux, figure de protestantisme larvé : « Nous voulons, disent-ils entre bien d'autres revendications plus raisonnables, que la messe, dite en latin, soit (et non puisse être) célébrée par le prêtre seul (c'est-à-dire sans diacre), sans autre communiant... et que le Sacrement soit donné aux fidèles seulement à Pâques et sous une seule espèce... Nous ne voulons pas d'office qui ressemble à une farce de Noël » (ap. J. Tresal. *Hist. du schisme anglican*, Paris, Gabalda, 1908, in-12, pp. 254-255).

Quoi qu'il en soit de cette trop longue remarque préalable, il n'existe sans doute pas de terrain où l'amenuisement que j'y dénonce ait davantage exercé ses ravages que celui des usages religieux relatifs à l'entretien de la vie par la nourriture et la boisson. Nous en sommes à ce point que la salle à manger, lieu régulier entre tous des moûtiers de jadis, soit devenue l'endroit le plus profane de la maison, où ne se peuvent commettre, si l'on n'y prend garde, que des péchés de gourmandise. Quiconque serait tenté d'en douter n'a qu'à relire, avec le grain de sel nécessaire, dans les *Examens particuliers* de M. Tronson, ceux que l'auteur consacre au réfectoire et aux repas.

Toute la tradition religieuse de l'humanité n'en voit pas moins dans le repas un acte sacré par essence, soit qu'elle l'envisage avec l'antiquité dans sa plus matérielle réalité, consacrée par le sacrifice ou la prélibation, soit qu'elle n'y veuille voir, avec les moines, que l'occasion offerte de se nourrir, en même temps que des mets servis, de la parole divine annoncée par le lecteur en chaire.

Il nous faut tout d'abord dégager des faits et des textes une théologie de la nutrition, pour voir ensuite ce qui en résulte dans les usages religieux de la table.

*
* *

Sa double nature constitue l'être humain pontife entre la matière et l'esprit; c'est par le mystère biologique de l'assimilation et de la nutrition que s'accomplit le passage.

De là toute l'importance religieuse du repas : il complète et motive le sacrifice, par quoi l'hommage est d'abord fait au Créateur de la nourriture dont on lui rend grâces après l'avoir absorbée.

Telle fut la mentalité du monde antique, pour qui rien n'était profane, ce qui ne voulait nullement dire qu'on dût tout déifier. Ce dernier excès s'étant produit, la réaction fut telle que, surtout chez les chrétiens, on en vint à partager les actes humains en sacrés et en profanes, au grand dam de la base même du symbolisme cultuel.

Les formes indiscutablement les plus primitives de toute liturgie se rapportent partout à la sacralisation des actes les plus ordinaires, au premier rang desquels il faut placer tout ce qui regarde la nourriture, la cuisine et les repas.

Tout repas antique, hormis peut-être les casse-croûte occasionnels des chasseurs et des soldats, hommes quelque peu déconsidérés, et comme en marge de la société normale, complète un sacrifice dont il constitue la communion. Les mets en ont été préalablement consacrés à la divinité, soit qu'ils proviennent d'une offrande sacerdotale au dieu de la cité, soit que le chef de famille en fasse libation aux dieux lares et pénates. De toutes façons, inviter quelqu'un à sa table c'est l'admettre au culte domestique, accepter l'invitation c'est se plier aux exigences de ce même culte. Ne pas saisir cette conception, c'est se fermer à tout jamais l'intelligence de la question, épineuse entre toutes, des idolothytes en saint Paul. Chez lui, d'ailleurs, la communion religieuse suppose évidemment celle de la table dont exclut l'anathème (*I Cor.*, v, 11), et les chrétiens forment un seul corps parce qu'ils ont part au même pain et à la même coupe (*ibid.*, x, 17).

Peut-être ne sera-t-il pas superflu de faire remarquer qu'à l'origine, selon une précision formulée par saint Matthieu (xxvi, 26), le repas eucharistique n'est pas si profondément distinct des autres. Ce n'est pas, en effet, *du* pain, ou *un*

pain quelconque, que Jésus, à un moment solennel, a voulu transsubstantier, mais, selon le geste rituel du président de table, il a rompu, après l'avoir béni, *le* pain même du repas : τον ἀρτον, voulant ainsi mêler son corps à la viande et aux sauces du repas typique. Les récits parallèles ne sont pas tous aussi positifs; on m'excusera de donner la préférence, en l'espèce, au témoignage oculaire de celui qui se trouvait sur place, plutôt qu'à la respectueuse amplification du poète liturgique qui nous dépeint, au XIII[e] siècle, l'Eucharistie :

Post agnum typicum, expletis epulis.

Toute l'évolution révérencielle que je mets en cause tient dans la comparaison de ces deux textes : Jésus a voulu un repas fraternel effectif et nous en avons fait une cérémonie cultuelle, le plus souvent purement spectaculaire pour la majorité des assistants.

Il ne me paraît pas douteux que, chez les tout premiers chrétiens, l'Eucharistie ne fût, comme à la Cène, le pain du repas et la coupe celle des adieux. Cela n'a duré que le temps de constater certains abus pour y remédier par une scission radicale entre la réfection normale des forces physiques et la distribution liturgique du corps et du sang du Sauveur. Ce point est à considérer par ceux qui devront traiter de l'agape.

Chez tous les anciens, le repas en commun suppose l'appartenance à la communauté, laquelle dépend de la naissance légitime, de l'adoption ou de l'hospitalité. Ces deux dernières ont leurs rites, particulièrement expressifs en vue de l'admission à la table commune.

L'adopté ou l'hôte se purifie par un bain, oint son corps d'huile parfumée, revêt un vêtement de fête et s'assied à table. Cette préparation se trouve décrite à maintes reprises, notamment dans l'*Odyssée* (VI, 95-100), pour Nausicaa et ses compagnes, faisant pique-nique au bord de la mer, et (210-215) pour le naufragé Ulysse, admis dans leur société. (Voir les citations du P. Doncœur dans *La Maison-Dieu*, 16.)

Cette initiation par le bain, l'onction et le repas commun se retrouve partout à la base des religions antiques, où l'adepte est censé adopté par le dieu. Notre christianisme n'en connaît point d'autre.

L'institution divine lui a donné un sens et des effets purement surnaturels; on nous permettra de regretter que le travail théologique, casuistique et rubriciste déjà signalé en ait réduit la figuration à des proportions par trop schématiques et l'ait, en général, brisée en intervertissant ses éléments constitutifs, que séparent, chez nous, de trop longues années.

L'Église se montre pourtant si fidèle, en ce point, aux traditions ancestrales que nous retrouverons jusqu'à trois fois au moins, dans la vie du chrétien, la trilogie bain-onction-repas, comme ouverture d'une piste nouvelle.

La première fois, c'est quand le baptisé sort d'Égypte et passe la mer Rouge, avec le baptême, la confirmation et la première communion.

La seconde fois, c'est, à l'extrémité du désert, au moment de franchir le Jourdain, avec l'ablution rituelle des pieds, des mains et du visage, l'onction médicinale et roboratrice de l'huile des infirmes et la collation du viatique.

La troisième fois, à l'entrée définitive dans la Terre Promise, ce sera la toilette funèbre, l'onction enbaumée que pratiquent encore Grecs et Arméniens (on montre, à Jérusalem, la pierre où fut oint le corps sacré du Rédempteur) et la célébration, devant le corps, du saint Sacrifice remplaçant l'antique usage, prohibé à Carthage en 397, de déposer dans la bouche du mort ou sur sa poitrine le pain eucharistique.

Je signale l'existence de la même trilogie dans les anciens rituels et pontificaux pour l'adoubement des chevaliers, le sacre des rois, l'ordination des prêtres et la consécration épiscopale. Le bâtiment même de l'église est traité comme un corps humain. Le bain et l'onction sont passés sous silence, mais le repas eucharistique se maintient pour le mariage, les ordres moindres et la profession monastique. Je ne voudrais pas jurer que le bain n'a pas jadis existé, que les anciens ne séparaient point de l'onction, et c'est sans doute à de tels usages et à d'autres analogues qu'il faut rattacher la bénédiction commune de l'huile au Rituel Romain, car la formule envisage nettement l'onction et nullement l'absorption alimentaire ou médicinale.

Ces rites domestiques de préparation au repas n'ont point été empruntés par les chrétiens au monde gréco-romain.

Ce dernier les possédait en commun avec tous les peuples de l'univers antique, y compris les juifs. Notre-Seigneur les a connus, pratiqués et approuvés.

Nous trouvons au IV^e^ livre des *Rois* (IV, 2) que le dernier bien qui reste à la veuve de Sarepta c'est « un peu d'huile pour ses onctions », elle trouve d'ailleurs sans peine à emprunter dans son entourage les vases exigés par la multiplication miraculeuse.

Les ablutions rituelles préalables aux repas sont sans cesse en question dans l'Évangile. On les pratiquait aux noces de Cana, et sans doute aussi les onctions (*Jean*, II, 6).

Jésus reproche à Simon de ne lui avoir fait l'honneur ni des unes ni des autres avant de l'admettre à sa table (*Luc*, VII, 46).

Il se laisse laver les pieds par les larmes de la pécheresse et oindre de son parfum à ce même moment et, de nouveau, à Béthanie.

Lui-même, à la Cène, veut laver les pieds de ses disciples. Tout au plus se borne-t-il à signaler le sens purement figuratif qui s'attache à de tels usages, destinés à marquer fortement le caractère sacré de la réfection corporelle.

Ce dernier se montre sous d'autres formes tout au long de l'Écriture, particulièrement dans la figuration prophétique du bonheur réservé aux élus sous l'image des noces de l'Agneau et du festin royal, « la Cène éternelle du Roi de gloire », à laquelle nous convie chaque soir la formule ordinaire de bénédiction de la table.

C'est au ravitaillement et au service de la table que se rapporte l'organisation hiérarchique du diaconat. La première forme de réunion cultuelle chrétienne fut le repas commun du premier jour après le sabbat, au cours duquel tous attendaient la parousie comme imminente.

*
* *

L'épanouissement qui résulte pour l'être humain de l'exercice plénier de toutes ses facultés physiques et morales est un bien voulu par Dieu pour nous attacher à la vie.

Sans doute, conscience de soi-même et rapports avec autrui, possession des biens, de la santé, de la vie, expansion de son être dans le cercle familial, entretien de la vie

par la nourriture, lutte contre les forces adverses et, finalement, repos bien gagné, ont pu dévier, du fait de la concupiscence, en orgueil, avarice, luxure, envie, gourmandise, colère et paresse. Le péché originel n'a pourtant point transformé le bien en mal et nous avons sept sacrements fondés là-dessus tout aussi solidement, sinon plus, que les sept vices capitaux.

Le Christ a pris la nourriture et la boisson comme le symbole le plus évidemment expressif du dévouement rédempteur, et rien ne serait à la fois moins chrétien ni moins humain que de considérer à l'égal d'un supplice cette fraternité de la table que Jésus lui-même a désirée d'un grand désir (*Luc*, XXII, 15), jusqu'à se déclarer parfaitement indifférent à l'opinion pharisaïque qui le présente comme un homme vorace et buveur de vin (*Matt.*, XI, 19), jusqu'à vouloir, pour le festin pascal, une salle grande et bien ornée (*Luc*, XXII, 2), jusqu'à commencer son ministère public en procurant miraculeusement du vin supplémentaire à d'imprévoyants amphitryons, pour le finir en choisissant le pain et le vin comme les types de son corps et de son sang.

Il serait spécialement intéressant de pouvoir approfondir les indéniables pénétrations historiques du stoïcisme et des ascèses orientales dans les pratiques primitives du monachisme égyptien, palestinien et mésopotamien. Il y a là des découvertes à faire qui nous aideraient puissamment à dégager, de nos jours, qu'on nous passe un jeu de mots quelque peu byzantin, un christianisme *cosmique* qui ne serait pas pour autant un christianisme *mondain* (dans le vocabulaire liturgique grec, κοσμικός désigne les chrétiens ordinaires, qui ne sont ni clercs, ni moines), mais qui n'imposerait pas à la masse des pratiquants le fardeau insupportable d'observances dont l'origine traditionnelle est assez nébuleuse.

Pour autant qu'on en peut juger de nos jours, le moindre mérite de saint Benoît à la reconnaissance du monde chrétien n'est certes pas d'avoir su dégager l'ascèse monastique occidentale de la majeure partie d'un fatras allogène de mystagogie purement empirique qui dépare quelque peu l'œuvre de ses devanciers, saint Basile, Cassien, et surtout celle de son quasi contemporain, saint Jean Climaque.

Pourquoi faut-il que les latins, ainsi libérés, redécouvrant l'Orient à la faveur des pèlerinages et des Croisades, soient allés s'imaginer qu'ils retrouvaient, dans ces pratiques, l'essence même des conditions de la vie contemplative, au point d'en imposer à nouveau la charge à ceux que la sagesse du patriarche des moines en avait soulagés ?

Ce fut bien pis encore avec le patrologisme grec issu de la Renaissance et dont l'esprit de Port-Royal devait être la fine fleur.

Nous en gardons, en bien des points, sur la discipline alimentaire en particulier, un tohu-bohu de prescriptions tatillonnes et d'observances bizarres où se heurtent à l'envi, avec les règles de tempérance les plus authentiquement chrétiennes, les plus invraisemblables routines ascétiques, respectées à l'égal d'une révélation divine.

La discipline chrétienne initiale de la nourriture ne connaissait guère d'autres règles restrictives que celles de la modération, maintes fois exposées par saint Paul.

Abstraction faite du problème déjà signalé des idolothytes, qui dut se poser aussi longtemps que dura l'exercice officiel des cultes païens dans les villes, et de l'interdiction portée contre le sang et la viande étouffée, par le Concile apostolique de Jérusalem (*Actes*, XXI, 25). (Le décret n'en fut guère observé que par les chrétiens d'origine juive.) L'Église naissante ignore totalement la distinction, abolie par la vision de Pierre à Joppé (*Actes*, X), entre aliments purs et aliments impurs.

L'abstinence totale, temporaire ou épisodique de viande, apparaît vers le III^e^ siècle. Tertullien en parle comme d'un usage reçu sans discussion, de même Origène. Il n'en est question nulle part dans tout le Nouveau Testament, pas plus, d'ailleurs, que dans l'Ancien. Elle dérive probablement de quelque infiltration d'ascétisme brahmanique, par une voie irano-mésopotamienne ou pythagoricienne. En tous cas, elle ne concerne encore, au temps de saint Benoît, que la chair des quadrupèdes, la volaille étant considérée comme maigre; les moines de cette époque et ceux d'âge encore plus récent tiennent le poisson comme un luxe réservé pour le soin des malades et les grandes réjouissances.

Dans l'interdiction, maintenue jusqu'au Code de 1918,

de mélanger, en temps de pénitence, la viande et le poisson au même repas, nous ne devons certainement voir que la prohibition, fort raisonnable, de festins à mutiples services.

Il faudra, sans doute, également rattacher à quelque discipline ascétique orientale l'interdiction du lait, du beurre et de la graisse aux jours de jeûne. Elle ne se justifie point, en effet, par l'Écriture. Le judaïsme réservait la graisse pour l'holocauste et cette affectation disparaît, chez les chrétiens, avec les sacrifices d'animaux.

Le christianisme ignore aussi toute prescription culinaire symbolico-sentimentale analogue à celle de l'*Exode* (XXIII, 19 et XXIV, 26), interdisant de cuire le veau ou le chevreau dans le lait de sa mère.

Il ne connaît pas davantage le dernier acticle des lois talmudiques, dites de Noé, qui prohibent la manducation de la chair coupée d'un animal encore vivant, sinon ce serait un péché de consommer une matelote d'anguille ou un homard à l'américaine.

Remarquons en l'occasion qu'il nous a fallu attendre jusqu'à l'avant-dernière édition du catéchisme des provinces de France pour voir figurer, dans un texte officiel ecclésiastique, des devoirs moraux envers les animaux; il n'échappe à personne que cette insertion est due à l'influence extra-confessionnelle de la loi scoute : *ab actu ad posse valet consecutio*, n'en déplaise à Bergier et consorts, qui dénient toute influence extérieure à la révélation mosaïque ou évangélique sur la discipline chrétienne de la nutrition.

L'inhibition systématique, jointe à la contradiction ascétique des impulsions et répulsions instinctives du goût, figure dans Cassien et existe institutionnellement dans le monachisme oriental. Elle n'est point du tout dans la ligne du monachisme bénédictin : saint Benoît prévoit au menu quotidien deux plats cuits, pour que ceux à qui l'un ne va pas, puissent se rattraper sur l'autre. Cluny va plus loin; la ration quotidienne se décompose en pitance, générale et fèves, « la soupe, le bœuf et les fayots » de nos chansons militaires, avec ce correctif que le « bœuf » ne saurait être une viande interdite en tous temps par saint Benoît. Les « générales » sont d'œufs (une douzaine), de poisson, de laitage, de légumes frais, etc. à quoi viennent s'ajouter maintes préparations culinaires et pâtissières entre les-

quelles peuvent choisir les estomacs les plus difficiles, ce dernier point étant expressément mentionné, ainsi que le devoir, pour le cellérier, « qui est comme le père de toute la congrégation », de s'assurer, par enquête personnelle auprès de chacun, que personne n'est amené à s'imposer, pour consommer le menu commun, d'insupportables contraintes et d'aviser, selon ses moyens, à leur donner satisfaction.

Une réaction, commencée à Cîteaux et parachevée au XVII[e] siècle, en particulier chez les éducateurs de la jeunesse, veut nous persuader que manger n'importe quoi est plus méritoire que jeûner. L'Évangile n'en dit rien : « manger ce qui est servi » (*Luc*, x, 8; *I Cor.*, x, 27) se rapporte aux aliments réputés légalement impurs, non au goût personnel et aux facultés individuelles d'assimilation qui ne se commandent pas par vertu. Ce contresens exégétique a détraqué des millions d'estomacs, détourné de leur voie d'innombrables vocations, sinon même abrégé inutilement par de graves altérations du système digestif une foule de saintes existences, en commençant, peut-être, par celle de saint Bernard.

Pour ce qui est du jeûne, on le trouve partout dès l'origine; l'Écriture le justifie pleinement et Jésus l'encourage; nous n'en parlons ici que pour mémoire, ayant à traiter de la manière de manger et non de la privation volontaire de nourriture. Disons seulement que le jeûne conditionne l'organisation liturgique et l'horaire des offices aux temps de pénitence et qu'il amène des variations de formulaire dans les bénédictions prononcées sur la table.

Nul, en résumé, n'est plus libre de ses mouvements en matière alimentaire que le chrétien des origines : introduites après coup, toutes les restrictions et contraintes présentes et passées à cette sainte liberté des enfants de Dieu pourraient être suspendues à temps ou définitivement abolies par l'autorité, qui les a plus sanctionnées qu'établies, sans que la substance doctrinale, morale ou cultuelle du christianisme en soit le moins du monde entamée.

*
* *

L'unique repas sacré des chrétiens, c'est l'Eucharistie,

tous les autres sont, à leurs yeux, devenus profanes. Notons qu'il n'en faudra guère plus aux païens pour taxer la nouvelle secte d'athéisme, dans un milieu aussi profondément sacralisé que le monde antique.

D'un autre côté, la notion de repas tend à s'estomper de siècle en siècle en ce qui regarde l'Eucharistie solennellement célébrée.

Partout, l'élément boisson fait place à l'intinction, sauf pour le célébrant, puis disparaît, en Occident, sous des motifs d'ordre hygiénique, pratique ou révérenciel.

Dans la suite, les approfondissements de la théologie et de la dévotion sur la présence réelle aboutissent à substituer peu à peu à la mystique primitive du banquet fraternel et communautaire, incorporé au sacrifice, celle de la réfection individuelle que représente la communion *extra missam*.

Vient encore, aux temps de la crainte, avec celle de la Réserve, la vénération du « garde-manger » (l'expression, je m'empresse de le dire, appartient au saint Curé d'Ars).

Est-ce bien là ce qu'a voulu le Christ en nous donnant sa chair pour nourriture et son sang pour breuvage ? Je craindrais, en insistant davantage, de passer pour suspect de hussitisme. Je fais observer qu'il ne s'agit point, à mes yeux, de validité sacramentelle, mais de cet effet psychologique auquel le mouvement actuel de pastorale liturgique se montre si attentif.

Je dois pourtant citer la magnifique définition moderne de la messe que donne une élève de quelque pieuse congrégation au siècle dernier : « C'est une cérémonie qui se fait le matin, on y consacre une hostie pour le salut du soir. »

Remarquons aussi que la nourriture eucharistique fut tout d'abord orientée vers l'action apostolique et missionnaire. Les considérations sur la présence réelle et l'oraison mentale ont changé cela. Là où les premiers chrétiens se jetaient dans la lutte la bouche pleine du corps du Christ et les lèvres empourprées de son sang, nous ne pensons plus qu'à passer en une contemplation solitaire le temps où nous pouvons individuellement jouir de la présence corporelle du Maître en nous.

*
* *

La communauté des vivres et de la table dans la primitive Église de Jérusalem, ou d'ailleurs, pourrait bien n'avoir pas eu d'autre justification que le fait de la consécration eucharistique, par les apôtres puis par les anciens, presbytres ou épiscopes, peu importe, du pain et du vin de chaque repas, distribués par les diacres. Certains passages de saint Paul ne semblent pas mettre en doute le fait que les chrétiens de son temps ne rompent pas d'autre pain et n'épuisent pas d'autre coupe que ceux du corps et du sang du Seigneur (*I Cor.*, x, 16).

Les abus constatés amènent, comme nous l'avons vu, d'une part à séparer le repas sacré du repas ordinaire, nouveauté sans exemple chez les anciens, d'autre part à faire liturgiquement du repas sacré toute autre chose qu'une réfection corporelle.

En faut-il conclure que la table des chrétiens a perdu du même coup tout caractère religieux ? Oui et non, en ce sens que la sanctification, toujours estimée nécessaire, de la nourriture et de la boisson (*I Cor.*, x, 31) n'y aura plus désormais qu'une note morale et adventice, institutionnelle plutôt que substantielle.

Il s'en faut pourtant de beaucoup que le divorce entre Eucharistie et repas normal soit aussi brutal et complet que semblent l'indiquer moralistes et théologiens argumentant sur la première aux Corinthiens.

Suivre à travers les âges la ligne de cette évolution ne sort par de notre sujet. Au repas du sabbat finissant, où le pain et le vin n'étaient autres que les espèces consacrées se substitue d'abord la consécration conclusive de l'Eucharistie, mais le repas sacré garde encore l'heure de la Cène qu'il commémore.

Plus tard, le repas fraternel a encore lieu entre le lucernaire du sabbat et la veillée psalmodique du sabbat au premier jour, mais la consécration eucharistique ne prend place qu'à l'aube pascale de la Résurrection. C'est la discipline du temps de saint Justin.

A l'époque constantinienne, la veillée psalmodique est devenue affaire de moines, le repas fraternel suit la messe,

à l'heure de sexte, tant et si bien qu'au VII[e] siècle encore, à la messe solennelle du pape, les anciens *Ordines Romani* nous mettent en face des attitudes suivantes qui déconcertent un peu nous coutumes latreutiques envers la présence réelle et la communion eucharistique. (L'essentiel des textes m'est communiqué, d'après Andrieu, par M. Maranget.)

Ordo 1; 99. « le nomenclateur (chef du protocole), le sacellaire (ou trésorier des aumônes) et le notaire du Vidame (Économe de l'Église) montent et se tiennent debout devant le Pontife lorsqu'on a dit l'*Agnus Dei*, pour qu'il leur donne à inscrire les noms de ceux qui doivent être invités soit à la table du Pontife par le nomenclateur, soit à celle du Vidame par son notaire. Lorsqu'ils ont écrit les noms, ils descendent intimer les invitations.

On attendrait évidemment d'autres « actes avant la communion » et Batiffol souligne que l'usage franc rapporté par l'Ordo II, n'a pas suivi cet usage bien romain. Mais il y a mieux encore : l'*Ordo* de Saint-Amand, reproduit par Duchesne, *Origines*, p. 468, nous montre le Pontife se communiant lui-même au trône et y communiant de sa main le diacre et le sous-diacre, puis les dignitaires, les clercs et les notaires qui reçoivent ensuite du diacre la « confirmation », c'est-à-dire la rasade de vin mêlé au précieux Sang à boire au calice ministériel. Puis, tandis que se poursuit la communion de la *schola* et celle du peuple par les prêtres, et sans la moindre indication d'un instant quelconque laissé au recueillement :

« Les notaires se présentent devant lui avec leur écritoire en main et le Pontife leur mande d'écrire les noms de ceux qu'il veut inviter, les notaires descendent du trône et vont porter ces invitations à leurs destinataires. »

Puis, toujours selon l'*Ordo* de Saint-Amand (Duchesne, p. 469; Andrieu, n° 95-97), quand le Pontife s'est dépouillé, au *secretarium*, des ornements sacerdotaux :

« Il s'assied, le premier mansionnaire de l'église se présente avec un plateau d'argent et des petits pains, s'il n'y a pas de plateau d'argent avec un plat, et il se tient devant le Pontife. Viennent successivement les diacres, le primicier, le secondicier et le Vidame, enfin les sous-diacres qui reçoivent ces petits pains de la main du Pontife. »

« On verse ensuite à boire au Pontife et aux susdits. »

« Lorsque c'est accompli, le Pontife dit l'oraison et l'on sort du *sacrarium*. »

Andrieu note ici (p. 141) que « cet usage de prendre quelques légers aliments, à l'issue d'un office où l'on avait communié, n'était pas particulier à Rome »; il renvoie à MARTÈNE, *A.E.R.*, liv. X, n° 15, et à l'*Ordo XXVII*. Pas besoin de remonter plus haut que nos messes de première communion d'avant la dispense du jeûne eucharistique.

Le double repas officiel se rapporte à l'adage encore si cher aux communautés de chanoines réguliers : « *ubi missa, ibi mensa* ». Le célébrant et les communiants doivent prendre part au même repas; il s'ensuit que faire célébrer une messe, c'est inviter le prêtre à sa table ou lui fournir sa nourriture du jour, dont le prix normal servira plus tard de base au tarif des honoraires de messe, comme je l'ai dit dans *La Maison-Dieu*, 12.

Sans oublier qu'aux jours de pénitence, c'est la célébration de la messe qui détermine l'heure où le repas principal rompra le jeûne, ainsi qu'on peut le voir dans l'étude de A.-G. MARTIMORT, *La Maison-Dieu*, 8.

Le christianisme du second âge conservera donc pour les repas un certain nombre de coutumes rituelles de sacralisation, fortement marquées de l'empreinte israélite.

Ce sont la bénédiction préalable des mets et l'hymne finale d'actions de grâces. On les retrouve partout et principalement dans les communautés canoniales et monastiques. Il serait inutile d'en analyser le formulaire ordinaire ou festif que chacun peut consulter à loisir dans n'importe quel bréviaire.

C'est aussi la lecture de table, choisie dans l'Écriture ou dans les ouvrages ecclésiastiques. La lecture est de règle partout. Elle dure tout le repas, chez les moines et ailleurs, aux jours de pénitence. On la suspend par la formule : *Tu autem, Domine, miserere nobis.* ℟. *Deo gratias!* chez les chanoines réguliers et dans les établissements d'instruction, les jours de fête et quand on a quelques propos intéressants de pastorale à échanger.

On retrouve encore les ablutions rituelles, motivant la présence d'un *lavabo* monumental aux abords du réfectoire. L'usage du savon a remplacé les onctions de jadis. Chez les

Bénédictins, le supérieur donne lui-même à laver aux hôtes reçus pour la première fois.

Cette coutume, expressément mentionnée par saint Benoît, mais que lui ont reprise ou pratiquée depuis toujours nombre d'autres observances, dénote bien moins l'humilité qu'exaltent à l'envi tant de visiteurs romantiques des monastères, que la survivance des coutumes rituelles d'adoption par l'hospitalité.

Certaines composantes du menu quotidien se rapportent plus ou moins lointainement à des incidences disciplinaires proprement chrétiennes ou à des coutumes païennes depuis longtemps baptisées; citons le gâteau des Rois à l'Épiphanie, les crêpes et les beignets de la Chandeleur, du Carnaval et de la Mi-Carême, les œufs de Pâques et la coutume, hélas étouffée par les restrictions de 1914 et de 1940, de préparer en blanc les repas des saints Innocents et en rouge celui de saint Étienne.

A l'âge d'or du rigorisme jansénisant, J. de Launoy et J.-B. Thiers sont partis en guerre contre l'innocente royauté de la fève; elle ne s'en porte pas beaucoup plus mal.

Le docte et saint Robert Bellarmin ne se montre guère plus tendre, dans ses instructions aux élèves de Louvain, contre les usages et abus folkloriques liés au Carnaval. Il faut cependant distinguer la réjouissance avant le jeûne, des abus paganisants qui l'accompagnent un peu partout. L'essentiel consiste dans la consommation des réserves de denrées périssables interdites en carême : on fait des crêpes avec les œufs, le beurre, la graisse, le lait et la farine blanche.

Je rattache volontiers les préparations analogues de la Chandeleur et de la Mi-Carême aux distributions extraordinaires des Clunisiens.

Le retour au menu normal fonde l'usage, sanctionné par une bénédiction du Rituel Romain, des œufs de Pâques.

Il est inutile d'insister sur le sens profond de l'Agneau pascal, qui jouit, lui aussi, des faveurs expresses de la liturgie officielle.

En ce qui concerne spécialement le gâteau des Rois, une coutume authentiquement chrétienne est bien celle de la part du pauvre ou « part à Dieu », dont il faut rapprocher l'usage monastique de distribuer aux pauvres pendant trente

jours, à compter de chaque décès, les rations de tout membre défunt de la communauté.

D'autres usages liturgiques de la table ne sont pas spécifiquement chrétiens, mais le christianisme leur a donné un sens nouveau.

Je songe tout d'abord à la coutume, chère à nos provinces de l'Ouest, qui consiste à tracer, de la pointe du couteau, une croix sur le pain avant de le couper.

Ce geste de bénédiction, « *benedixit, fregit, deditque* », paraît proprement mésopotamien; son histoire se perd dans l'ombre des origines suméro-akkadiennes. Il n'a qu'un rapport très indirect avec le supplice de la croix subi par le Rédempteur. J'y vois plutôt le tracé du signe de division et de partage + phonétisé *bar*, racine des mots hébreux *bara*, créer, fonder, conditionner, et *berith*, pacte, alliance, testament, c'est-à-dire partage entre les contractants, sous le regard de Dieu. On divisait la victime en quatre parts, la première était brûlée sur l'autel, la seconde revenait aux prêtres, les contractants passaient processionnellement entre les deux autres avant de les consommer.

On trouverait là, peut-être, de quoi jeter quelque lumière sur les signes de croix dont la liturgie multiplie le tracé au cours du canon, même après la consécration eucharistique des oblats, ce dont se sont souvent étonné les fidèles et moqué les hétérodoxes.

*
* *

Sur le chapitre de la boisson, les chrétiens paraissent avoir toujours ignoré les coutumes païennes de ripaille, selon lesquelles chaque convive devait boire, au commandement du chef de table, la quantité prescrite d'un vin dont le dosage au cratère était aussi réglé d'avance. Je parle de cet abus parce qu'il s'est maintenu pendant de longs siècles aux repas corporatifs et qu'il subsiste, au moins en droit, au cérémonial de table des sociétés secrètes. Je signale, en passant l'origine rosicrucienne de la formule adoptée par les scouts pour leur *Benedicite* : « Procurez du pain à ceux qui n'en ont pas. » Honni soit qui mal y pense!

A table, le chrétien boit à sa soif et reste volontairement un peu en deçà. C'est tout ce que lui demande la vraie tra-

dition, et je ne prétends voir dans l'adage ascético-canonique, selon lequel « le liquide ne rompt pas le jeûne », que la trace indiscutable des origines désertiques et subtropicales de la discipline sur ce point.

Ce n'est en tous cas pas chez nous qu'il faut venir chercher l'origine de l'abstentionnisme doctrinal en fait de boissons fermentées, alcools et spiritueux. J'ai dit plus haut l'attitude du Christ envers le jus de la vigne au début et à la fin de sa course terrestre; il a promis, par surcroît, d'en boire à nouveau, avec nous, dans le royaume de son Père (*Matt.*, XXVI, 29; *Marc*, XIV, 25). Chacun sait le mal que se sont donné les moines nordiques pour faire venir la vigne sous les climats les plus invraisemblables.

Inutile de rappeler les attaches monastiques de la distillation des liqueurs et spiritueux, elles ne font de doute pour personne. J'ai dit ailleurs (*La Maison-Dieu*, 15) la tradition bien attestée des premiers clunisiens en matière d'apéritifs et de digestifs.

Saint Benoît a soigneusement réglé la mesure de nourriture et de boisson convenable pour chacun selon les nécessités du travail et de la saison. On n'attend pas de moi que je reprenne et résume les savantes dissertations du XVII[e] siècle sur les dimensions respectives de l'hémine et de la livre. Je les soupçonne seulement d'avoir été quelque peu diminuées par un souci d'austérité jansénisante bien étranger à l'esprit du Patriarche des moines.

Faut-il aussi recenser parmi les usages religieux de la table la traditionnelle et surprenante manière monastique de saisir le gobelet à deux mains pour y boire les yeux baissés ? Ou encore la coutume qui ne permet de s'asseoir à table que pour les repas principaux et prescrit de rester debout pour le *frustulum* du matin et les casse-croûte éventuels en cours de travaux pénibles ?

*
* *

Un dernier enseignement chrétien des usages communautaires du réfectoire sera le souci permanent de prévenance et d'attention mutuelle qui prescrit de penser toujours au mieux être de son voisin tout en s'oubliant soi-même.

Certain fabliau du *Rat dans le pot* l'établit sans parvenir

à le ridiculiser : certain novice, devant qui le serveur vient de poser son pot de cidre, constate avec horreur qu'un rat s'y est noyé. Impossible de rien demander pour soi-même, et aussi d'ingurgiter pareil rafraîchissement. L'intéressé fait donc signe au serveur, celui-ci s'approche. « Mon frère, dit le novice en montrant son voisin, n'a pas de rat dans son pot. » La légende veut que le héros du récit, signalé comme particulièrement habile, soit parvenu dans la suite aux plus hauts emplois de son ordre. Je n'y vois pas d'inconvénients.

En tous cas, gardons-nous bien, surtout à table, de subodorer le paganisme, l'hérésie ou le simple relâchement en présence des légitimes réactions de la bonne nature contre les excès de l'angélisme ascétique.

H.-R. Philippeau,
Vicaire à Saint-Louis-d'Antin.

Dans nos prochains cahiers :

Y. Hémon : **Quand est-il permis de célébrer la messe devant le Saint-Sacrement exposé ?**

P. Herbin : **Peut-on encore réciter les litanies de la Très Sainte Vierge ?**

J. Ball : **L'expérience de vie liturgique d'un groupe d'instituteurs de l'enseignement public.**

Le repas familial

Il est un peu humiliant d'avoir à se nourrir. Ce serait plus décent de tirer sa substance directement de la terre, comme les plantes... Bien que, à la réflexion, il y ait toujours de la pourriture et du fumier pour faire épanouir la première rose, la plus vraiment rose, perlée de rosée dans ce matin de printemps.

Donc, en première analyse, il vaudrait mieux s'isoler pour manger, dans la mesure où c'est une fonction un peu trop purement physiologique.

Kim a raison qui, dans la caravane de Mahbub Ali le maquignon, disparaît derrière les sacs pour consommer ce qu'il a pu récolter.

L'homme seul au restaurant, vous savez, celui qu'on voit manger derrière la glace de la devanture, est un peu dégoûtant et ridicule. Ce jeu de mandibules est sûrement pris très au sérieux par cet animal qui lui accorde toute son attention et réclame l'empressement d'un serviteur au plastron de carton empesé. Non... décidément, je ne vois pas là matière à liturgie ; j'aime mieux les animaux sauvages qui font de nuit leurs affaires.

En tirant de nos souvenirs quelques fumets de bon aloi, il semble bien cependant que le repas de l'homme puisse être plus glorieux.

Quel campeur ne remâche pas encore les événements qui l'ont amené à parfaire un poulet embroché d'une tige verte de houx, sur le meilleur feu de braises de fayard qu'il ait amoureusement préparé. Ce jour-là, lorsque les doigts luisants du lard dont la volaille est bardée, il a mordu à belles dents l'aile succulente, c'est une victoire qui est alors consommée. Le sacrifice s'est accompli dans le sang, la graisse et le feu, il en mange... le peuple en mange la victime.

Mais voici que le doute ancestral surgit : cette viande que j'ai exorcisée par le feu, ce poulet que j'ai vidé de son sang (et non pas étouffé), voici que sa chair est entrée en moi, elle va servir à faire ma substance d'homme... Passe encore le poulet, mais que dire du cochon ? que dire d'un régime de nouilles et de vermicelles ?

De savants historiens nous diront que les interdictions religieuses de manger de la chair de vache, de cochon, etc., n'étaient en réalité que prescriptions d'hygiène particulières à chaque peuple. On ne sait trop quelle providence sociale aurait déposé ces notions à l'époque mosaïque. En réalité, une croyance profonde en une vertu de l'aliment sur le consommateur s'inscrit généralement dans les mentalités primitives. (Est-ce faux parce que primitif ou à considérer parce que primordial?) Qui ne dit encore d'un homme courageux qu'il a mangé du lion, et d'un dynamique qu'il a mangé du cheval? Pour ce qui est du boire, le risque en est encore plus proche de notre expérience : ne dit-on pas : « un homme pris de boisson », tant le liquide a pris possession de lui.

Il faut encore plus que le feu et le grand vent pour vider cette courge et cette tête de veau de leur dangereux pouvoir qu'elles ont de nous nourrir.

Un jour unique, lorsque le temps de noce s'est écoulé, l'homme lié à la femme referme sur eux la porte de la maison. Ce jour voit réellement naître « un foyer », la femme ayant charge de la lumière, de la chaleur... et peut-être encore plus habituellement de la cuisson.

Qui ne se souvient de ce premier repas qui fondait une génération nouvelle? Ce n'est plus la table des parents où l'on venait en parasite dérober une part de victuailles avant d'aller courir son aventure. Aujourd'hui est le repas solennel que nous deux avons préparé : l'homme par son travail (qui est un peu l'abstraction de la chasse) et la femme, traditionnellement, par sa cuisine.

L'amour a constitué un nouveau lien, une nouvelle puissance qui nous autorise à manger sans crainte, car la vie passe au travers de nous, et il n'y a plus à se soucier des vertus caduques des aliments. Un bon estomac digère tout; de même pour l'amour, tout est aussi pur qu'eau fraîche (qui donc a dit que l'amour vous coupait l'appétit?).

Passées les premières anicroches du tapioca trop cuit ou des haricots réfractaires, le rythme des repas, la tradition culinaire s'organisent; tradition qui se passe de mère à fille un peu exclusivement de tous ces gendres et belles-mères qui n'ont rien à dire en la matière.

Mais ce repas en tête à tête (ne trouvez-vous pas ridicules ces « tête-à-tête » que l'on offre en cadeau de mariage?... ça semble vouloir faire du mariage une dînette de fiancés) reste un peu court dans sa signification : la table attend pour se justifier l'enfant et l'hôte.

On s'est un peu relâché, époux et épouse, mais déjà la jeune maman est alerte. Le « cher mari » devra discipliner sa tenue à table bien au-delà de ce qui était nécessaire chez ses parents. « Ton fils te regarde » ; les coudes quittent la table, le dos se redresse. « Ta fille t'écoute », et l'obligation germe de faire conversation intelligente et appropriée.

Le repas devient un rite qui du début à la fin doit se dérouler avec la participation de tous. Il n'est plus question de se lever au cours de la cérémonie. L'ordre de la parole est réservé : « Mon p'tit mari » devient père à la tête d'une autorité inéluctable.

Un jour aussi l'hôte fera tinter la clochette de la porte. Non pas l'ami habituel qui arrive imprévu au milieu du repas, à la fortune du pot; mais l'hôte attendu : pour lui on a fait des frais, il est reçu avec un certain cérémonial : assis à la droite de la maîtresse de maison, il entretiendra avec le chef de famille une de ces conversations où les idées générales ont un large accès et d'où les passions sont bannies. La boisson sera discrètement rehaussée d'une bonne bouteille, cadeau de l'oncle vigneron. Le café réservé pour ce jour sollicitera pour l'accompagner un de ces marcs de pays dont peu de maisons françaises se laissent démunir : tout au long du repas, l'hôte s'est vu présenter ce qu'il y avait de meilleur à la maison, spirituel ou culinaire, et nous pensons un peu lui avoir donné sa part passagère de l'amour qui a fondé cette maison.

Que dire du jour où l'honneur nous est donné d'avoir un pauvre à notre table?

A mi-chemin entre nos souvenirs et nos espoirs, considérons la route quotidienne. Combien sont pauvres nos repas ! Bafoué par des exigences contradictoires, heures d'école, heures de travail, à-coups de « l'aide aux mères », accident, maladie, le déjeuner du milieu du jour disparaît avec les progrès de la journée continue. Le soir venu, la maison, havre de grâce, rassemble à nouveau des êtres débattus.

Faudra-t-il qu'au soir de nos journées, qu'au soir de notre vie, notre seule espérance soit celle d'un repas silencieux... manger et se taire, puis, si on a de la chance, dormir ou mourir d'un bon coup tous ensemble?

Il y a certainement péché à nous laisser à ce point envahir, à nous laisser déterminer si complètement par les circonstances; à nous laisser voler notre dignité d'homme libre, de pèlerin sur la route de la maison du Père. Toutes les étapes sont à faire et la grande halte comporte le repas.

Or, vous savez, aujourd'hui c'est dimanche. Papa et maman

ont été reconquis ce matin même au lit. La horde en chemises de nuit et pyjamas a déferlé sur la chambre et les couvertures se prêtent à des attaques brusquées préparées par d'insidieuses reptations.

Ce jour-ci, oui, nous mangeons tous ensemble, grands et petits. Événement redoutable et désiré.

Vous savez, ce frisson de crainte joyeuse qui court sur l'échine, ce frémissement d'impatience des petits, et cet air faussement désinvolte des grands, cette dernière inquiétude de maman pour le gratin dauphinois et la couleur des mains de ses fils ; enfin cette gravité soudaine de papa qui se lève et s'avance vers la table. S'il y avait de la place, ça ferait presque une procession, comme dans les repas de grande cérémonie. Maman et papa sont aux deux pôles de la table : maman commande à la cuisine ; papa, lorsqu'il n'est pas trop distrait, au pain et au vin. Le peuple des hôtes, des aides et des enfants s'ordonne selon la hiérarchie de l'âge, tempérée par une intelligente charité.

Comment faire pour ne pas bénir Dieu de sa Providence, qui rassemble en ces mêmes temps et lieux famille et familiers, mets et boissons, a l'ordre miraculeux de l'amour et de la vie[1].

La suite, qui ne la connaît pas ?...

Vous savez, lorsque par délégation nos petits sont échansons, panetiers, et que tout semble transporté au royaume merveilleux des lutins.

Vous savez, lorsque l'homme de quatre ans vous explique avec sérieux l'histoire du haricot et que la grande fille de six ans rectifie les moindres errements dans le déroulement des épisodes.

Vous savez, lorsque la nappe est bien blanche et que le jeu veut qu'on la conserve immaculée.

Vous savez, lorsqu'il y a entre papa et maman ce télégraphe secret qui ne paraît au dehors que par un coin de sourire ou un froncement de sourcils.

Vous savez, lorsque les enfants attendent, les yeux tout grand verticalement ouverts sur papa et maman, leur part de tarte aux mirabelles.

Vous savez, lorsque l'hôte fait de belles phrases sur la couleur du beaujolais et la sagesse provisoirement exemplaire de « number 4 ». (Qui prétend donc qu'on ne parle pas de ce qu'on mange à table ?)

Vous savez, lorsque le soleil insidieusement vient appeler du dehors, et qu'on livre à la marmaille l'accès du jardin.

Vous savez, lorsque, la vaisselle faite, maman a sorti l'éternel

1. Jean Fallaix écrivit sept *Benedicite* pour les jours de la semaine. César Geoffray leur a donné leur chant, ils valent bien quelques oraisons.

tricot, papa et l'invité les pipes solennelles, et que l'on contemple sans trop rien dire les jeux des enfants qui font en quelque sorte l'action de grâces pour tout le monde.

Le pain et le vin de notre table peuvent, par vertu surnaturelle, devenir la chair et le sang de tous nos commensaux lorsque nous les avons partagés pour la maisonnée.

Alors, mon Dieu, peut-être bien que nous pourrons apprendre ce que c'est que l'Eucharistie et combien cela est cher au cœur d'un Dieu de rompre le pain pour ses enfants.

PIERRE STAGNARA.

Sept Benedicite pour les jours de la semaine

LUNDI
pour le travail

Seigneur, bénissez le pain,
Que demande notre vie,
Pour qu'en l'œuvre de nos mains
Chaque jour Vous glorifie.

MARDI
pour l'unité

Daignez, Seigneur, donner aux hommes
Par leur pain mangé dans la joie
De se sentir sous le ciel comme
Des frères sous votre toit.

MERCREDI
pour la paix

Seigneur, le pain de ce jour,
Rompez-le dans l'amour;
Et la paix profonde
Qui s'abrite en nos maisons,
Jusqu'au bout de l'horizon,
Qu'elle advienne au monde.

JEUDI
pour l'hôte

Donnez, Seigneur, au pèlerin
Une halte à la fontaine,
Un nuage dans la plaine,
Un ami sur le chemin.

VENDREDI
pour l'amour

Que ce pain soit la semence
En nous de la charité;
Pour qu'il porte récompense
Du labeur qu'il a coûté.

SAMEDI
pour notre honneur

Veuillez, Seigneur, bénir la table
Où nous sommes assemblés,
Et garder toujours nos âmes
Nobles comme un champ de blé.

DIMANCHE
pour la ville

Pour le troupeau des maisons
Qui n'a d'autre pâturage
Que la toile des saisons
Où le jour tend ses images,
Nous vous demandons, Seigneur,
Le pain blanc de vos largesses,
Le vin qui donne allégresse,
La chanson qui plaît au cœur.

Exposition de caballe monasticque en matière de bœuf salé

Si l'humour est la catégorie profane la plus voisine du religieux, on ne nous en voudra pas de citer, dans ce cahier consacré au sens religieux du repas, le dialogue qui suit entre Panurge et frère Jean des Entomeures. Rabelais est encore, à bien des titres, un homme du Moyen-Age. La civilisation qui s'effritait sous ses yeux — celle où l'élément religieux pénétrait toute la vie, — l'a profondément marqué. Les railleries mêmes dont il accompagnait le déclin de cette civilisation nous aident à la faire revivre dans son épaisseur humaine.

Lues dans le contexte de ce cahier, les joyeusetés que nous nous sommes permis de reproduire ci-dessous témoigneront à leur manière de cette grande et exigeante vérité : c'est toute la vie, toute cette *vie qu'il importe de « récapituler » dans le Christ. « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, faites tout au nom du Seigneur. » Cette conception de la vie, proposée à des hommes concrets, leur offre en toutes choses créées des occasions de glorifier Dieu, — qui peuvent devenir, par leur médiocrité, autant d'occasions de rire d'eux-mêmes. Dans une telle chrétienté, le saint et le moine gourmet vont la main dans la main, ni l'un ni l'autre ne faisant difficulté pour se rendre du chœur à la cuisine. Que l'on fasse au contraire de la religion un exercice séparé : il y aura encore, certes, des saints et des médiocres. On rira moins, car c'est désormais en cachette que le gourmet ira sournoisement chercher les bons morceaux. Mais peut-être aussi Dieu sera-t-il moins largement, moins librement glorifié par le saint. Pour nous, rions pour mieux glorifier Dieu selon sa grâce; rappelons-nous qu'il faut quelques moines goinfres pour qu'éclose auprès d'eux la frugale joie franciscaine, et remercions Rabelais d'avoir extrait pour nous ce bon morceau de la « marmite claustrale ».*

Th.-G. C.

« Tu le sais bien, frère Jan (dist Panurge). Allons, mon amy, de par tous les Diables, allons. Mon stomach abboye de male faim, comme un chien. Jectons luy force souppes en gueule pour l'appaiser, à l'exemple de la Sibylle envers Cerberus. Tu aymes les souppes de prime; plus me plaisent les souppes de levrier, associées de quelque piece de laboureur sallé à neuf leçons.

« — Je te entends (respondit frere Jan). Ceste metaphore est extraicte de la marmite claustrale. Le laboureur, c'est le bœuf qui laboure ou a labouré; à neuf leçons, c'est à dire cuyct à perfection.

« Car les Bons Peres de religion par certaine caballisticque institution des anciens, non escripte, mais baillée de main en main, soy levans, de mon temps, pour matines, faisoient certains praeambules notables avant entrer en l'eclise. Fiantoient aux fiantoirs, pissoient aux pissoirs, crachoient aux crachoirs, toussoient aux tousseoirs melodieusement, resvoient aux resvoirs, affin de rien immonde ne porter au service divin. Ces choses faictes, devotement se transportoient en la saincte chappelle (ainsi estoit en leurs rebus nommée la cuisine claustrale) et devotement sollicitoient que dès lors feust au feu le bœuf mis pour le desjeuner des religieux freres de Nostre Seigneur. Eulx mesmes souvent allumoient le feu soubs la marmite.

« Or est que matines ayant neuf leçons, plus matin se levoient par raison; plus aussi multiplioient en appetit et alteration aux abboys du parchemin, que matines estantes ourlées d'une ou trois leçons seulement. Plus matin se levans, par la dicte caballe, plus tost estoit le bœuf au feu; plus y estoit, plus cuict restoit; plus cuict restant, plus tendre estoit, moins usoit les dens, plus delectoit le palat, moins grevoit le stomach, plus nourrissoit les bons religieux. Qui est la fin unicque et intention premiere des fondateurs : en contemplation de ce qu'ils ne mangent mie pour vivre, ilz vivent pour manger et ne ont que leur vie en ce monde. Allons, Panurge. »

RABELAIS.

(*Tiers Livre*, chap. XV.)

LE PAIN DE ROUTE

Il y a certains aspects du mystère de nos rapports avec lui que Dieu s'efforce, semble-t-il, de nous faire saisir avec un soin tout particulier. Il en prépare la connaissance par la nature même des symboles qu'il utilise pour nous les révéler. Il persévère à nous les présenter avec une délicatesse incroyable et surtout, après les avoir esquissés dans la pénombre de l'Ancien Testament, il les reprend enfin dans le Nouveau et nous les y présente en une affirmation pleine de lumière et de force : « En vérité, en vérité, je vous le dis... »

Nous découvrons cette manière de procéder à propos des institutions les plus précieuses et les plus divines de son économie, tel par exemple, le sens profond du *pain de route.*

Dieu veut nous apprendre, dès cette terre, à dépendre de lui, de lui seul! L'acte fondamental qu'il attend de la liberté humaine c'est une remise entre ses mains. C'est cette dépendance précisément que le premier homme lui a refusée. Pour nous la réapprendre lentement et comme pas à pas, il y a tout d'abord cet A. B. C. fondamental dont notre grossièreté ne peut s'empêcher de saisir l'immédiate contrainte : le pain quotidien.

La vie terrestre! Elle saisit aux entrailles celui-là même qui ne réfléchit presque jamais. A l'heure des repas la faim creuse en lui l'attente d'une nourriture. Celle qui les symbolise toutes, c'est le pain. Au point que l'Écriture dit : « Un peu de pain c'est la vie des pauvres. Celui qui le leur ôte est un homme de sang » (Eccli., xxxiv, 25). Or, ce pain, l'homme doit le gagner à la sueur de son front : « Le sol est maudit à cause de toi. C'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture *tous les jours de ta vie* (de ta

route!)... c'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain » (Gen., III, 17-19).

Dans sa laborieuse conquête du pain, l'homme connaît pratiquement qu'il faut une collaboration, une rencontre entre son effort humain, loyal, total, persévérant, et la grâce gratuite d'un dispensateur tout-puissant. Quand il a labouré, semé, travaillé dur, le visage penché sur le sol, l'homme lève son regard soucieux vers « Celui qui dispense du ciel les pluies et les saisons favorables » (Actes, XIV, 16). Le grain mis en terre par les soins du semeur va mourir (Jn, XII, 24) et la semence pousse et grandit sans que l'homme sache lui-même comment. D'abord l'herbe, puis l'épi, puis le blé plein l'épi (Marc, XIV, 27-28). C'est le Créateur qui donne la nourriture avec abondance et remplit les cœurs de joie.

Travail de l'homme et grâce de Dieu : « Il n'y a plus qu'à mettre la faucille parce que la moisson est à point. » Voici le pain de la route des hommes, voici le pain de chaque jour.

Dépendre de Dieu dans le pain quotidien, tous les peuples ont compris cette « leçon de choses ». Ils l'ont traduite d'une façon parfois bien maladroite (comme dans les rites saisonniers des sorciers) mais toujours expressive. Au fond c'est une loi naturelle.

Ce qu'il manifestait déjà dans la nature même du pain — cette nourriture quotidienne et renouvelée, durant tout le chemin de la vie terrestre —, Dieu a voulu le manifester plus clairement encore et en enraciner le mystère dans son peuple à Lui, le peuple d'Israël. C'est ce qu'il faut considérer maintenant.

*
* *

Les faits sont rapportés dans le Livre de l'Exode au ch. XVI. Les cris arrachés par la servitude d'Égypte aux enfants d'Israël sont montés jusqu'à Dieu. Il s'est souvenu de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob. Il a choisi Moïse et, par une succession de prodiges, il a arraché les douze tribus à l'esclavage. Il a institué les mystères de la Pâque. Il a ouvert les flots de la mer devant son peuple et il les a ramenés sur les chars et les cavaliers du Pharaon. Maintenant

commence, dans le désert, le chemin vers la Terre Promise!

Après quelques jours de marche la fatigue humaine déjà se fait sentir, la faim creuse et les provisions d'Égypte sont épuisées. La prudence et la sagesse humaines sont à bout. Dès lors « toute l'assemblée des enfants d'Israël murmura dans le désert contre Moïse et Aaron : « Que ne sommes-nous morts par la main de Yahweh dans le pays d'Égypte, quand nous étions assis devant des pots de viande, que nous mangions du pain à satiété. Car vous nous avez amenés dans ce désert pour faire mourir de faim toute cette multitude » (Exode, XVI, 2-3).

Regardons bien; car, dans l'essentiel des faits, nous découvrons ici typiquement les grandes lignes des économies divines : « Toutes ces choses sont arrivées au peuple de Dieu en figure, et elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui sommes arrivés à la fin des temps » (I Cor., X, 11).

Le peuple de Dieu, à peine libéré, regrette sa servitude, à cause des biens immédiats dont il jouissait. Il n'a pas encore le sens de la route, il ne sait pas marcher dans l'Espérance vers la Terre Promise. Les prodiges passés ne lui ont pas appris à se fier à Dieu. Il est trop habitué à être assis pour manger à satiété.

Nous touchons à un tournant divin. Le dernier goût de la servitude vient de passer dans cette nourriture épuisée. On ne peut plus compter sur soi. Enfin il faut lever la tête. Que toutes les nations apprennent ce que « Celui qui est » fait pour les siens. Toute l'assemblée des enfants d'Israël se tourna du côté du désert et voici que la gloire de Yahweh apparut dans la nuée.

« Yahweh dit à Moïse : Je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel. Au matin vous vous rassasierez de pain et vous saurez que je suis Yahweh votre Dieu. » Dans ces événements sacrés que constituent les étapes de l'Exode, ce que Dieu trouve à donner, manifestement et miraculeusement à son peuple, c'est du pain. Ce pain est un « signe » auquel le peuple de Dieu reconnaît Dieu!

Le lendemain matin (ce matin biblique qui est toujours le moment des grâces les plus pures!) quand ils entr'ouvrent les toiles de leurs tentes les enfants d'Israël poussent des cris d'admiration : « Il y avait à la surface du désert, tout alentour du campement, quelque chose de menu, de gra-

nulé comme le givre sur le sol. *Man hou?* Qu'est-ce que c'est ? Moïse leur dit : c'est le pain que Yahweh vous donne en nourriture. » La manne.

Pain du peuple de Dieu libéré de l'Égypte, en route vers la Terre Promise. Yahweh a dressé, pour les siens, une table dans le désert. Il les nourrit, jour après jour, du froment du ciel et leur envoie le pain des forts (Ps. LXXVII, 20-25). Dans l'intention manifeste de Dieu la manne est donc itérative et quotidienne. « Que chacun de vous en ramasse un gomor (une cruche de trois litres) par tête. » Il ne faut pas se préoccuper d'autres mesures : on participe à la réfection de Dieu. Cela suffit. Qu'on n'aille surtout pas faire de provisions. Humainement, sans aucun doute c'est raisonnable. Mais « nous prêchons une sagesse de Dieu, mystérieure et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification » (I Cor., II, 7). Un gomor chaque matin, et il se mit des vers dans le surplus des provisions que certains avaient tenté de faire. Dès le lever du soleil d'ailleurs le reste inemployé de la manne se liquéfiait. Celui qui met la main sur l'avenir n'a plus l'esprit de route, il risque de s'installer. Notre-Seigneur le soulignera dans une de ses plus saisissantes paraboles :

> Il y avait un homme riche, dont le domaine avait beaucoup rapporté. Et il s'entretenait en lui-même de ces pensées : que ferais-je ? car je n'ai pas de place pour serrer ma récolte. Voici, dit-il, ce que je ferai. J'abattrai mes greniers, et j'en construirai de plus grands et j'y amasserai la totalité de mes récoltes et de mes biens. Et je dirai à mon âme : « Mon âme, tu as de grands biens en réserve pour beaucoup d'années; repose-toi, mange, bois et fais bonne chère.

On entend les paroles de cet homme à son âme, on comprend très bien sa mentalité : il compte sur lui-même désormais. Il est satisfait. Il a fait mainmise sur l'avenir. Il se confie en son blé!

Mais non. Il n'en aura même pas le temps. Dieu intervient comme une brusque tempête, comme un coup de tonnerre : « Mais Dieu lui dit : Insensé! cette nuit même on te redemandera ton âme » (Luc, XII, 16-20). Cette âme qui devait avoir gardé le sens de la marche et qui le septième jour seulement pourrait jouir en paix du pain de Dieu, prendre place au festin des noces divines.

Le sixième jour, en effet, les Israélites peuvent récolter une double provision de la manne. Car le septième jour est exceptionnel. Même pour le pain de route : c'est comme un prélude du grand repos du Ciel.

Pain de route, dans le désert, entre les deux pâques : celle de la sortie d'Égypte et celle de l'entrée en Terre Promise. Les enfants d'Israël ont mangé la manne pendant quarante ans, jusqu'à leur arrivée aux frontières du pays de Chanaan. Là, les Israélites célèbrent la dernière pâque du désert, et la manne cessa dès le lendemain de la Pâque. C'en est fini des errances provisoires, c'en est fini du pain mystérieux, la route aboutit enfin. Et les enfants d'Israël mangèrent du produit du pays! (Josué, v, 10-12.)

La dépendance de Dieu ébauchée pour tous les hommes dans leur pain quotidien et si manifestement soulignée dans ce « pain des anges » donné sans travail au peuple de Dieu comme la nourriture est donnée aux petits oiseaux qui ne sèment ni ne moissonnent, mais dont s'occupe le Père des cieux, cette dépendance corporelle amorce la révélation d'une dépendance plus profonde et plus totale encore : « Il t'a humilié, il t'a fait avoir faim, et il t'a nourri de la manne, que tu ne connaissais pas et que n'avaient pas connue tes pères afin de t'apprendre que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Dieu » (Deut., viii, 3).

« Voici que des jours viennent, dit Dieu, et j'enverrai une faim sur la terre, non une faim de pain, mais une faim d'entendre les paroles de Dieu » (Amos, viii, 11).

Nous donc, écoutons ces paroles de Dieu que Jésus-Christ prononce, lui, le Verbe fait chair. Il va nous livrer enfin le plus profond secret du pain de route. Il va nous apprendre ce que Dieu préparait dans les moissons de la terre et dans la manne du ciel. Il va nous révéler le Mystère de l'Eucharistie!

*
* *

Jésus-Christ livré en nourriture, à nos corps par le pain, à nos âmes par la foi pour nos chemins terrestres et jusqu'à la frontière de la vraie Terre Promise, tel est le transcendant

mystère des économies divines réservées à la plénitude des temps. « Que Dieu éclaire donc les yeux de notre cœur pour que nous sachions quelle est l'espérance à laquelle il nous a appelés, quelles sont les richesses de la gloire de son héritage réservé aux saints et quelle est, envers nous qui croyons, la suréminente grandeur de sa puissance » (Eph., I, 18-19).

Le discours du pain de vie se trouve au ch. VI de saint Jean. Il est préparé directement et lié au miracle de la multiplication des pains. Une grande foule était là dans un endroit désert. On n'avait pas de quoi la nourrir, ce qui inquiétait les apôtres. Le Christ, publiquement et solennellement a rendu grâces à son Père, puis il a nourri la multitude en confiant le pain miraculeux à ses douze apôtres pour le distribuer. Les gens, très saisis, s'étaient écrié, en parlant de Jésus : « Vraiment, c'est lui le Prophète qui doit venir dans le monde! »

Ce prophète, qui vient ainsi d'attirer l'attention sur lui par un miracle merveilleux touchant le pain, que dit-il? Car la foule s'est mise à sa recherche après qu'il l'eut quittée et a fini par le rejoindre.

Le maître, immédiatement, entame le thème du pain de route qu'Il veut clairement révéler : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles (c'est-à-dire des « signes » qui annoncent quelque chose de divin) mais parce que vous avez mangé des pains et avez été rassasiés. (Comme les Juifs de l'Ancien Testament quand les provisions d'Égypte vinrent à manquer.) Travaillez, non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure pour la vie éternelle, et que le Fils de l'Homme vous donnera. (Le Fils de l'Homme n'avait-il pas déjà promis à la Samaritaine une eau qui apaiserait toute soif? Toutes les créatures seraient-elles des « signes »?)

— Alors? que voulez-vous? Que faut-il faire?

— Croire en l'Envoyé de Dieu!

Croire, car le pain qui va être révélé est un mystère de foi. L'Envoyé de Dieu? Cela ne fait-il pas songer à Moïse, le grand envoyé de Dieu pour la libération du peuple dans l'Ancien Testament, l'homme de la Pâque, celui qui a annoncé la manne?

Et, de fait, les Juifs qui entendent Notre-Seigneur répli-

quent : dans le désert nos pères ont mangé le pain du ciel (la manne).

Le Christ aussitôt : Moïse n'a pas donné le vrai pain du ciel. C'est mon Père (Dieu) qui le donne, « car le pain de Dieu, c'est le pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (v. 33).

« Je suis le pain de vie. » « Vos pères ont mangé la manne et ils sont morts. Voici le pain descendu du ciel (moi, le Christ, dans le mystère de l'Eucharistie) afin qu'on en mange et qu'on ne meure point. Je suis le pain vivant descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donnerai c'est ma chair pour le salut du monde » (v. 51).

Le Christ révèle donc une nourriture sortie des profondeurs de Dieu et qui donne la vie dans ce désert. Quelle vie ? Celle dont Dieu disait à Adam : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras tu mourras certainement » (Gen., II, 17).

Celui qui mange de ce pain qu'est le Christ vivra éternellement. La mort est sans force sur lui. Pourquoi ? Parce qu'il reçoit la vie du Christ ressuscité (qui a vaincu la mort). La vie que Notre-Seigneur communique dans l'Eucharistie est déjà une participation à la sienne dans la gloire du ciel. C'est pour ce motif que le pain de vie est un pain de route. Ce pain donne ici-bas la force de marcher vers la Patrie. C'est la manière humaine et voyageuse de se nourrir du Seigneur. Cela ne durera que jusqu'à la frontière de la Terre Promise. Alors une dernière fois dans le désert de cette vie on s'unira à la célébration du mystère pascal — au saint Sacrifice de la messe — on recevra une dernière fois le pain de route, une dernière fois la résurrection sera « viatique », c'est-à-dire en chemin : *accipe viaticum... qui te perducat in vitam aeternam*, et nous franchirons l'au-delà, nous passerons la frontière, nous entrerons dans la *Terre Promise!*

Alors — enfin — « à celui qui sera victorieux, je donnerai la manne cachée, dit l'Apocalypse (II, 17). Cachée maintenant sur la route, mais pleinement révélée dans la Patrie.

« Comme mon Père qui est vivant m'a envoyé et que je

vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi. C'est là le pain qui est descendu du ciel. (La manne ne servait qu'à préparer la compréhension de l'Eucharistie.) Vos pères ont mangé la manne — nourriture terrestre et corporelle — et ils sont morts, celui qui mange de ce pain — nourriture céleste et spirituelle — vivra éternellement (v. 58).

Voilà ce que Jésus-Christ, nouveau Moïse (« le » Prophète) propose au vrai peuple de Dieu.

Prenons garde pourtant : la chair du Fils de l'Homme n'est pas à manger charnellement mais spirituellement, dans la foi. La communion eucharistique n'est pas un acte magique qui agirait par seul contact, par seule « Présence ». Cela vous scandalise, demande le Christ ? C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien ! (v. 63). « Quod ore sumpsimus, puramente capiamus. »

C'est pour que nous mangions *spirituellement* sa chair dans la *foi* que le Fils de l'Homme nous la donne sous l'apparence d'une nourriture matérielle, du pain. Tant que nous sommes voyageurs, nous la mangerons comme le pain de route.

Tel est le précieux rapport entre le ch. VI de saint Jean et le ch. XVI de l'Exode. Voilà la vraie table de Dieu, dans le désert, le vrai froment du ciel, le vrai pain des forts.

*
* *

S'il en est ainsi, si réellement, dans l'intention de Dieu, la manne éclaire l'Eucharistie, si l'Eucharistie réalise les promesses de la manne, nous pouvons résumer maintenant les grandes lignes de ce mystère religieux.

1° L'Eucharistie, c'est vraiment la manne du Nouveau Testament. C'est dire dans quelle période unique et merveilleuse nous sommes (la plénitude des temps, dit l'Écriture). Ce n'est plus une figure mais c'est le Seigneur lui-même, vivant, présent à son peuple, sous une forme voyageuse, propre à notre Foi. Il ne s'agit pas, en effet, d'une forme quelconque de présence, mais une présence comme pain de route, *donec veniat* : chaque fois que vous mangerez ce pain, vous annoncerez la mort du Seigneur, jus-

qu'à ce qu'il vienne (I Cor., XI, 26). Partout où voyage l'Église, le Seigneur est réellement présent sur la pierre d'autel pour nourrir et conduire à la terre promise. Le Corps eucharistique du Christ fonde son Corps mystique.

2° Nous devons avoir conscience de notre état de séparation et de privilège! Ce pain de l'Eucharistie est réservé à un peuple bien délimité, auquel on est agrégé par le baptême (la discipline primitive du renvoi des catéchumènes soulignait fortement cette notion). De plus en plus la vie chrétienne, nourrie de l'Eucharistie, doit se séparer des habitudes, des mœurs des autres peuples, nous voulons dire du « monde » au sens employé par Jésus quand il disait : « Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés » (Jn, XVII, 9).

Nous sommes le « peuple » de Dieu. Notre mission est d'être un signe dans le monde[1]. « C'est pourquoi celui qui mangera le pain... indignement, sera coupable envers... le corps du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain...; car celui qui mange indignement, sans discerner le corps du Seigneur, mange... son propre jugement » (I Cor., XI, 27-29).

Responsabilité mais aussi privilège! Quel respect, quel saint désir pour ce Pain vivant de la route vers la Patrie! « O Seigneur, qui montrez votre tendresse envers vos enfants en leur envoyant du haut du ciel un pain délicieux qui comble de biens les affamés » (antienne du *Magnificat* de la Fête-Dieu).

3° Une autre remarque à faire est celle-ci : l'Eucharistie est essentiellement la nourriture d'un peuple en marche, en marche depuis la grande pâque, donc d'un Peuple libéré, joyeux et fort sous la conduite du vrai Moïse. C'est une nourriture pascale! Ne perçoit-on pas ce climat dans le petit texte bien connu des Actes des Apôtres :

> Les premiers chrétiens étaient assidus à la prédication des apôtres, aux réunions communes, à la fraction du pain et aux prières. Et la crainte était dans toutes les âmes, et beaucoup de prodiges

1. « Vous, vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis afin que vous annonciez les perfections de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière; vous qui autrefois n'étiez pas son peuple et qui êtes maintenant le peuple de Dieu » (I Petr., II, 9-10).

et de miracles se faisaient par les apôtres. Tous ceux qui croyaient vivaient ensemble, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs terres et leurs biens, et ils en partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun. Chaque jour tous ensemble ils fréquentaient le temple, et, rompant leur pain dans leurs maisons, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité, louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple. Et le Seigneur ajoutait chaque jour au nombre de ceux qui étaient dans la voie du salut (Actes, II, 42-47).

Nous avons cité le texte en entier parce qu'il donne à l'état typique, si l'on peut dire, le tableau de cette vie chrétienne primitive. Peuple libéré, avec des mœurs nouvelles, en marche sous la conduite et dans la présence de leur Seigneur Jésus-Christ, viatique vers la Terre Promise et proche.

4° L'Eucharistie enfin, est, par son institution même, renouvelable. Il ne faut pas se désespérer — mais, au contraire, c'est tout normal — de ne pouvoir se nourrir en une seule fois de toute la force de Dieu.

Maintenant, dit saint Irénée, nous recevons une participation partielle à l'Esprit de Dieu (par la communion au Corps ressuscité de Jésus) pour nous perfectionner, pour nous préparer à l'incorruptibilité, nous habituant peu à peu à saisir et à porter Dieu. C'est ce que l'apôtre appelle un gage, car c'est une partie de cette gloire qui nous est promise par Dieu.

Ce gage, qui habite en nous, déjà nous rend spirituels, déjà l'élément mortel est absorbé par l'immortalité...

Que sera-ce quand (passant la frontière de la Terre Promise) tous les membres accourant en foule chanteront l'hymne de triomphe, en l'honneur de celui qui les aura ressuscités des morts et doués de la vie éternelle ?

*
* *

Pour terminer cet aperçu du pain de route, nous voudrions reprendre encore un thème que l'Église utilise durant les fêtes du Corps du Christ. La Liturgie possède, en effet, un tact tout particulier pour présenter, à l'occasion de ses mystères, le rapport des deux Testaments. Elle introduit ainsi toutes les nations au vrai sens religieux, par les prières sacrées, les lectures, les chants, les homélies dont elle sertit les textes qu'elle puise dans le trésor de la Bible. Faisons-lui confiance et entrons avec elle dans le mystère du pain d'Élie.

Voici l'histoire, réduite à ses traits essentiels et dont on trouve mention dans le premier Livre des Rois au ch. XIX.

Élie, le prophète de Dieu, est malheureux. Il ne rencontre que des obstacles dans l'accomplissement de sa difficile vocation. On cherche à le mettre à mort. Complètement découragé, il s'est couché sous un genêt, en plein désert, en souhaitant de mourir. Il en a assez, comme nous disons. Qu'est-ce qui va lui rendre force et courage pour reprendre sa marche vers Dieu, pour achever sa mission ? (Il s'est endormi, le pauvre homme, dans ses sombres pensées.) Voici que tout à coup l'ange de Yahweh le touche : « Lève-toi et mange » : il trouve près de lui, sur une pierre, un pain mystérieux. Il se lève, il mange de ce pain de Dieu et, dans la force de cette nourriture, il marche quarante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu qui est Horeb. Là, au mont Horeb, il trouve le Seigneur et reçoit, dans l'une des belles théophanies de l'Ancien Testament, une nouvelle mission : « Va, reprenant ton chemin... »

Durant toute l'octave de la fête du Saint-Sacrement l'église chante, aux répons de la troisième leçon de Matines, « *et ambulavit in fortitudine cibi illius usque ad montem Dei* » — et elle enchaîne sans aucune hésitation — « *si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum!* »

Vraiment l'Eucharistie est le pain de route dans la force duquel nous pourrons marcher jusqu'à la Montagne où Dieu nous attend. Car le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au Corps du Christ ? (I Cor., X, 16.)

« Et l'Ange me dit : « Écris : Heureux ceux qui sont invités au festin des noces de l'Agneau... » (Apoc., XIX, 9) sur la route ici-bas dans le pain de l'Eucharistie, au ciel face à face dans la gloire.

R. POELMAN.

SESSION D'INITIATION A LA METHODE WARD
(chant grégorien enseigné aux enfants)
à Versailles du 1er au 13 août 1949
Renseignements et adhésions :
Mme Chéramy, 15, rue Marguerite-de-Navarre, Alençon (Orne)

LE PAIN QUOTIDIEN [1]

Il est de la nature de l'homme de pouvoir, de devoir même se nourrir; cette propriété, il la partage avec l'animal. Toutefois, le génie de la langue (allemande) a eu soin de ménager une distinction : seul l'homme mange (*isst*), — l'animal dévore (*frisst*). Cet acte matériel, corporel, peut être intégré dans l'ensemble de la vie et devenir un acte spirituel, voire religieux. S'il existe quelques peuples éprouvant de la honte à avoir à se nourrir et poursuivant cette pénible besogne en cachette, la plupart des hommes ne sont certes pas de leur avis : ils accordent à l'occupation de « manger » une place privilégiée au milieu des activités de la journée, la soumettent aux lois de la tradition et de la coutume, l'élèvent parfois au rang de fête, et commencent et terminent beaucoup de repas par une courte prière.

Le repas de la communauté.

En général, l'homme considère le repas comme une affaire de la communauté. La famille constitue une communauté de table. Les amis se réunissent pour prendre un repas en commun. C'est là, sans doute, l'aveu d'une jouissance, d'un plaisir que procure la nourriture, soit; on se souhaite « bon appétit », à table on s'enquiert si les mets sont à la convenance de tout le monde, on organise de « joyeux festins ». Mais la loi inexorable, le caractère nécessaire de la nourriture peut être éprouvée également en commun, nous dirons même de façon spirituelle : le repas devient alors la communauté de ceux qui reconnaissent leur dépendance et qui humblement savent rendre grâces.

Repas en commun suppose mets en commun. Tout ce qui vient à table appartient à tous ceux qui participent au repas. La nourriture, sous cette forme de don, peut donc devenir bien commun; à un repas, par exemple, où l'hôte et les convives se distinguent encore, mais où c'est précisément la nourriture prise

1. Article des *Frankfurter Hefte* de septembre 1948.

en commun qui les unit. Toute communauté de repas proclame cette vérité que *nous devons le bienfait de la nourriture les uns aux autres.*

Le travail de la communauté.

La nourriture est le produit d'un *travail commun.* Quelle n'est pas l'intimité d'un repas où convives et travailleurs se confondent ! Le fermier, la fermière, les valets et les servantes partagent le repas qu'ils ont produit avec l'aide de Dieu; les enfants et des hôtes y ont aussi part. Un repas de la ferme nous rend conscients de « communier » aux plantes et aux animaux que nous consommons, à la terre et au ciel qui ont nourri ces plantes, avec les ouvriers qui n'ont ménagé ni leur travail ni leur peine et y ont consacré leur savoir et leurs forces, — avec nos ancêtres, qui ont rendu ce sol labourable, qui l'ont conquis dans le combat ou à la sueur de leur front (ou l'ont volé), — avec les générations qui nous ont précédés, et dont les découvertes, les inventions grandes ou petites règlent encore notre travail sous forme de tradition, — avec l'humanité entière dont le destin et l'histoire portent nos propres vies, — et enfin avec le « Maître de tout bien ».

Ce n'est pas seulement à la ferme que de telles correspondances sont visibles. Le pain que mange le cordonnier a été pétri par le boulanger qui, de son côté, porte les chaussures faites par le cordonnier. Il est permis d'aller plus loin : le travail intellectuel de l'instituteur, le service civique d'un conseiller municipal ou d'un président, le service militaire de l'armée s'incorporent dans le même cercle : leur collaboration à tous se retrouve dans le pain — c'est leur œuvre commune. Lorsque quelqu'un refuse de manger du pain volé, il exprime sa répugnance à consommer le vol *avec* le pain. Et ce pèlerin recevant un morceau de pain de la main d'un pauvre paysan sait bien pourquoi il l'accepte et le mange avec une émotion particulière. Le pain n'est pas simplement un produit physique ou chimique, l'assemblage de grains de céréales moulus, de sel et d'eau : il est en même temps un produit du travail, de l'effort. Et non pas d'un travail abstrait et général quelconque, mais de tel travail très précis, de telle personne bien déterminée. De même, les rapports sociaux au milieu desquels s'accomplit ce travail sont des conditions bien déterminées, des rapports entre personnes précises, entre Pierre et Paul, des êtres de chair et d'os, qu'il s'agisse de rapports de collaboration ou de subordination, de rapports imposés ou libres, nés d'un acte isolé ou amenés par l'usage, réglementés par la coutume, voire la loi. Chaque miche de pain sur notre table est

la résultante de centaines de milliers d'actes humains formant un réseau intermédiaire très compliqué, mais souverainement réel, entre la nature et notre corbeille à pain.

Utilité et nocivité de l'argent.

Jusqu'ici, nous n'avons pas encore prononcé le mot : argent. C'était inutile, l'argent ne changeant rien à la vérité de ces rapports. Cependant, il lui arrive de la voiler. L'argent, cette matière des plus courantes, métal précieux et facile à partager à l'origine, est devenu aujourd'hui la convention universellement valable à l'aide de laquelle l'homme réduit toute valeur matérielle (et souvent des valeurs non matérielles!) à un dénominateur commun, les rendant ainsi interchangeables. Notre attention est ainsi détournée des actes précis et personnels. L'homme n'a-t-il pas réussi à inventer un dénominateur commun pour les honoraires de messe et les gages d'une servante? Il a fini par *tout* réduire au même dénominateur : le don de Dieu, l'effort humain, le service rendu et la trahison, l'esprit et la matière. L'argent est une trouvaille aussi simple que géniale. Rien à dire contre l'argent en soi. L'homme n'a qu'à être assez sage, assez perspicace pour discerner les différences essentielles malgré cet « égalisateur » qu'est l'argent! C'est en son pouvoir, sans doute — et il le fait même chaque fois qu'il se comporte véritablement en homme. Mais l'argent est une tentation; pas seulement dans la pratique (où cet argent magique est si maniable et permet de « tout » acheter), mais aussi pour la pensée, car ce bien, le plus général et le plus vide de tous, affaiblit le sens des réalités sociales authentiques. L'argent réussit même à s'infiltrer dans les rapports contrôlables d'une petite ville : entre notre boulanger et notre cordonnier de tout à l'heure; il couvre un peu la vérité de ce fait qu'ils vivent l'un de l'autre en se servant l'un l'autre (ou bien qu'ils se font vivre mutuellement en se favorisant réciproquement). Si l'argent nous voile déjà le *détail* de la vie sociale, combien plus encore estompe-t-il les réalités dans l'économie générale aux rouages si compliqués ! Un prix, par exemple, apparaît comme une donnée neutre : quand il baisse ou monte, il y a tout simplement quelque unité de plus ou de moins. Par sa grisaille, il cache totalement le fait que, même lorsque apparemment il n'est question que de richesse et de travail, il s'agit toujours d'individus. Le système des prix comme celui des salaires (qui après tout n'est lui aussi qu'un système de prix) ne permet pas de découvrir du premier coup d'œil qu'il s'adresse à des êtres vivants, leur imposant comme en une sorte de « cadre » social des rapports vivants. Derrière le « mécanisme »

et la « légalité », des relations prix-salaires viennent s'abriter la sagesse et la bêtise, l'ardeur et la paresse, la chance et la peine du travail, le pouvoir et l'impuissance, la liberté et la contrainte, la justice, l'exploitation et jusqu'au sacrifice silencieux de l'amour. Le cynique déclare : *non olet* (l'argent n'a pas d'odeur); en réalité, il est destinée humaine.

A l'époque de l'économie naturelle, au temps où l'argent n'était pas encore tout-puissant, on comprenait plus facilement *ce* qu'on mangeait chaque fois que l'on se réunissait autour d'une même table. Non pas qu'à cette époque de sage réflexion la vérité fût toujours rencontrée : on avait un penchant pour l'harmonisation générale, on aimait à masquer le pouvoir au moyen de la grâce, et à introduire le bon Dieu dans les affaires humaines, douteuses, parfois, de manière bien désinvolte. On savait pourtant distinguer le doux pain de la justice du pain amer de la honte, — on flairait quand du sang y collait. On se rendait encore bien compte que le pain était plus qu'une réalité chimique : une réalité humaine.

Nos temps modernes ont peu à peu modifié le tableau. Les réseaux économiques se sont considérablement élargis et se sont de plus en plus enchevêtrés ; par contre, ce qui peut paraître paradoxal à première vue, l'individu a gagné en liberté, en mobilité. Il est vrai que les faits économiques ont tendance à devenir progressivement des faits anonymes de l'ordre des lois naturelles pour aboutir, dans leur manifestation la plus générale, l'argent, à une neutralité totale. Au milieu de toute cette broussaille économique, nous oublions bel et bien *ce* que nous mangeons. Cet oubli des rapports réels s'accommode d'ailleurs fort bien d'un autre oubli qui nous est devenu familier entre temps : désormais, nous considérons le pain comme une sorte de dernier état d'un processus chimique, — et « manger », pour nous, revient à accomplir un échange d'éléments chimiques. Le pain de la honte et le pain de l'honneur se sont, dans notre langage chimique et physiologique, confondus. L'acte de manger n'est plus synonyme de celui de communier, il est devenu un aspect courant, banal, de la combustion générale, — raffiné, si l'on peut dire, par la civilisation. On consomme le pain en commun, non pas parce que le pain est un bien commun, signe de la communauté humaine en somme, mais parce que l'on a constaté des avantages pratiques à cette consommation en commun.

Indivisibilité de l'économie mondiale.

Les temps modernes, entre temps, sont parvenus à maturité. Deux événements se sont produits, qui ont transformé l'univers

et nous-mêmes, sans que jusqu'ici nous en ayons été pleinement conscients.

Le premier de ces événements, celui qui se prépare depuis des siècles déjà, est l'*indivisibilité de l'économie humaine*. Sans doute existe-t-il encore quelques rares nids d'indépendance, chez les Bédouins, les Nègres ou les Esquimaux (pas chez tous d'ailleurs, il s'en faut!). Il existe encore des degrés dans la dépendance même, — il en subsistera toujours. Mais, dans l'ensemble, les choses en sont arrivées à former un « champ » commun de l'économie mondiale. Dans ce champ, toute activité influe non seulement sur ce qui se trouve dans son rayon d'action immédiat, mais encore sur le tout, en tant que tel, celui-ci réagissant à son tour sur l'individu. Notre connaissance des faits et notre puissance d'analyse sont défectueuses, aussi la plupart des influences et des rapports nous échappent.

Il arrive néanmoins que l'opinion publique soit brutalement mise en présence de telles correspondances — quand par exemple notre ration de pain est réduite parce que, en Amérique, les dockers se sont mis en grève. Ou encore, si l'on essaie d'analyser le cours du fer, par exemple, aussi bien son origine et les causes qui déterminent ses fluctuations, les réalités humaines qui s'y cachent, que ses incidences, ses effets directs et indirects, on aperçoit manifestement l'interdépendance universelle : le mouvement qui détermine ce prix part des besoins vitaux, des désirs, des intérêts et des habitudes d'êtres vivants et réels, pour aboutir à la vie effectivement vécue de millions d'êtres, pour ne pas dire de toutes les personnes vivant dans ce champ immense qui s'étend à toute la terre. Autre exemple : dans le salaire plus élevé d'un ouvrier d'usine en Hollande (avant les deux guerres) comparé aux ressources plus maigres de l'ouvrier allemand de Hambourg, on sent — parmi d'autres éléments constitutifs du bien-être national hollandais — la main-d'œuvre à bon marché, fournie par les coulies de l'Inde. L'ouvrier hollandais pouvait se payer un gâteau, alors que son salaire ne suffisait à l'Allemand que pour s'acheter du pain sec. L'ouvrier de Rotterdam, dégustant son gâteau, y « mange » pour ainsi dire l'économie hollandaise, et l'État tout entier, et le monde des États en général, puisque les rapports entre États correspondent aux ordres supérieurs des relations humaines.

Lorsque nous mangeons, nous participons donc à tous ces faits collectifs qui englobent le monde. La liberté dans le choix du poisson, dans les dépenses alimentaires ou vestimentaires ou de luxe (théâtre) ne nous libérera pas de ce réseau : tout ce qu'il nous est loisible de faire, c'est de choisir en partie (et très partiellement seulement) la maille de ce filet dans laquelle nous

voulons être pris — car pris, nous le sommes de toute façon. Et il n'existe pas pour l'homme d'acquiescement plus total à ce tout qui l'enserre de toutes parts que l'acte de manger. C'est la manière humaine de dire son oui, car c'est le oui à la fois du corps et de l'âme.

C'est ainsi que nous consommons en commun le sort commun de l'humanité : sa misère, son service et sa faute... sans évasion possible.

Tentatives d'évasion.

Les tentatives d'évasion n'ont certes pas manqué. Le système végétarien, par exemple, n'est qu'une tentative d'échapper à une parcelle du réseau : au besoin (ou à la coutume) de l'homme de manger la chair des animaux. Rien à objecter, en soi, contre un régime végétarien pratique, conscient des limites de ses motifs. Le végétarien théorique, par contre, voudrait se soustraire au destin posé par sa condition mortelle : l'homme est obligé de tuer des plantes et des animaux pour vivre.

Une autre forme de l'évasion est la prétention de *ne pas savoir*. Pourquoi ne pas vivre comme Pantagruel ; qu'importent les bœufs et les porcs que l'on mange! Il n'y a qu'à les égorger soi-même, le sang coule tout chaud sur les mains... quelle vie saine que celle-là, et prospère! On en rencontre de ces hommes à la mâchoire carrée qui vivent cette vie-là — ou plutôt nous vivons tous ainsi plus ou moins, la différence est insignifiante. Inutile d'ailleurs d'en chercher la cause dans les systèmes nerveux différents. Il ne s'agit pas de savoir si nous réagissons en sensibles ou en « nature forte » à ces complications universelles, il s'agit de la réalité pure et simple et de notre attitude en face d'elle. Sa connaissance des choses pèse lourdement, de plus en plus lourdement sur l'homme moderne. Il faut « savoir » pour agir, mais, à trop savoir, l'on court le risque de ressembler à ce mille-pattes qui n'avançait plus, parce qu'à chaque pas il cherchait à savoir quelle était la patte qu'il devait maintenant avancer. Le scrupule d'une conscience trop sensible peut nous torturer à mort. La solution de cette confusion ne réside ni dans l'action aveugle, dans l'immense égoïsme du fauve, ou dans celui, moins vaste, de l'hyène, ou encore celui, borné, de la colombe, — qui, eux, vivent tous sainement, parce qu'ils ne savent pas. La seule solution est : une sage connaissance, une activité consciente de ses responsabilités — et la miséricorde de Dieu!

Vers la révolution ?

Le deuxième événement qui a bouleversé l'univers est précisément celui-là : le monde contemporain *sait*. Après avoir compris l'agglomération de la société en un seul champ d'action, nous avons pris conscience d'une deuxième vérité : *c'est aux hommes qu'il incombe de faire l'histoire*, Dieu la fait *par et à travers l'homme*. Nous avons achevé de parcourir les étapes du Moyen-Age rêveur et des temps modernes de l'idéologie : nous vivons à présent « l'âge de la conscience ». Nous vivons à une époque où l'on sait (où l'on *peut* et *doit savoir*) ce que sont les idéologies, où l'on connaît le devoir essentiel et nouveau incombant désormais à l'homme de faire une trouée dans cette couche épaisse d'idéologies, pour prendre enfin conscience de la réalité sociale que nous sommes.

Jadis, la nature semblait forger l'histoire (c'est elle qui sériait les hommes en rois, nobles et roturiers) et l'histoire semblait se faire elle-même (la tradition, les ancêtres, le fait préexistant, donc sacré). On l'attribuait aussi au destin aveugle, ou à « l'esprit du temps », ou à Dieu, de façon directe (en lui attribuant la création des castes et la répartition des hommes dans ces divers *États* humains). Nous avons appris de nos jours, à nos dépens, que c'étaient bel et bien *les hommes* — l'un avec l'autre, ou l'un contre l'autre — qui édifiaient leur monde, en partant d'instincts puissants, bons ou mauvais, d'intérêts et d'idées, aveugles ou conscients, bêtes ou sages, criminels ou honnêtes, voire héroïques dans le sacrifice..., actifs ou passifs, bénéficiaires, collaborateurs, penseurs ou âmes de prière. L'homme se savait de tout temps conscient de lui-même et de son univers, un *animal rationale*, il était de même convaincu de ne pas être créé pour vivre en « Robinson sur son île », mais en membre d'une société. Ce qui, par contre, est une découverte de notre époque moderne, c'est la notion que tout ce qui vaut pour l'individu vaut également pour le tout, pour la constitution sociale de l'humanité. Ceci implique une responsabilité nouvelle — une responsabilité totale, aimerait-on dire, si l'homme ne demeurait, au milieu de tout cela, si misérablement petit et limité dans sa nature ! Ce n'est pas nous, en effet, qui avons grandi et pris de la force, ce ne sont que nos tâches. Le monde gémit et ploie sous le fardeau formidable dont les Européens l'ont chargé, lorsqu'ils se sont émancipés, lorsqu'ils sont devenus « libres » du point de vue de la science, de la technique et du capital, en fondant le monde entier en un seul champ d'action, et en commençant, à partir de ce point de départ, à observer, penser, découvrir et savoir. Il n'y a

pas de retour possible effaçant cette connaissance : nous nous savons solidairement responsables de notre monde.

Voilà le fardeau que nous consommons en rompant notre pain quotidien, lui qui contient en sa réalité précise l'état de la production universelle, l'ordre du monde ou son désordre, son ardeur au travail, sa sagesse — et sa faute. Nous nous les incorporons lorsque nous mangeons. Cela nous donne de nouveaux motifs de reconnaissance pour notre repas, mais aussi de nouvelles raisons d'inquiétude au sujet de ce même repas : nous y sommes à la fois bénéficiaires d'un don, collaborateurs et complices. (L'heure n'aurait-elle pas sonné pour composer de nouvelles prières des « grâces » ?)

L'ouvrier de Rotterdam dont il était question tout à l'heure n'aurait certes pas pu se soustraire à cette véritable culpabilité collective en renonçant à son gâteau, pas plus qu'il n'y aurait échappé en refusant son salaire ou en en remboursant une partie. Quitter sa place n'eût pas été non plus une solution satisfaisante : n'eût-il pas été obligé d'en accepter une autre qui, tôt ou tard, par des voies différentes peut-être, l'eût précipité dans le même réseau de culpabilité ? Pas de rachat possible par des offrandes ou des bonnes actions « à côté » ; les accomplir est louable et méritoire, sans doute, mais ne résout nullement le véritable problème.

Par contre, c'est bien le début d'une solution que de *se mettre en route pour changer le monde*. Cela signifie tout d'abord de se changer soi-même : tâche difficile, mais tâche essentielle! Cela comporte encore le changement d'autrui — de ses enfants, de ses amis, etc. Mais le cercle où l'influence d'un homme puisse s'exercer n'est pas grand. Il s'agirait enfin *de transformer les conditions* de vie. Or celles-ci se modifient par la politique : petite politique de village, de cité ou d'usine, grande politique d'un peuple, d'un État ou du monde. De la notion d'un monde indivisible, de la faute commune et de la possibilité d'y remédier il résulte un *devoir politique*. Il ne s'agit pas de casser des vitres, pas même nécessairement d'entreprendre une action directe, positive, mais pourtant de mettre la main à une transformation réelle du monde, au moyen d'une politique sage, réaliste et responsable.

La majorité politique de l'humanité peut être considérée comme un fait de réalité encore douteuse, incomplète. Raison de plus pour affirmer le caractère de nécessité essentielle du devoir politique. Nous voici parvenus à une nouvelle dimension de l'histoire. L'individu isolé demeure petit et faible; il n'est pas question pour lui de se hausser sur la pointe des pieds, de se tendre, de vouloir à tout prix jouer « au grand », au « créa-

teur »; il n'a pas le devoir de devenir un « chef » et, comme tel, d'entrer dans l'histoire. Pour lui, il existe un devoir plus modeste, celui de collaborer de façon consciente et responsable à la politique, selon son savoir et sa conscience. En fait, cela se résume, la plupart du temps, dans un devoir d'obéissance consciente et responsable. Que se passerait-il s'il prenait la fantaisie à notre ouvrier de Rotterdam de se faire moine ? Il emmènerait dans son couvent sa part de la tâche commune : il aurait à prier, à se sacrifier pour cette tâche; il n'en serait donc pas dispensé, même en embrassant cette carrière toute particulière.

Mais considérons le cas où notre ouvrier ne se fait pas moine.

Nous avons vu qu'il avait trouvé le germe d'une solution à son grave problème : il allait se mettre en route pour transformer le monde, ce monde qui l'obligeait à manger son gâteau aux dépens des coulies d'Extrême-Orient. (Peu importe qu'il se soit, en bon catholique, décidé à agir résolument dans les rangs de l'Action catholique, ou qu'il ait cru découvrir dans la révolution communiste le mouvement efficace pour la transformation du monde.) Du moment qu'il commençait à entrevoir l'état de fait et la possibilité de le modifier, il était de son devoir de se mettre en route.

Voilà bien où réside le caractère original du problème : le simple docker de Rotterdam est censé savoir ce que Platon, saint Thomas, Kant et Gœthe, malgré tout leur génie, n'ont pas su découvrir. Et, le sachant, c'est son devoir d'y collaborer, de lutter pour la réalisation.

Nous avons parlé plus haut d'un *début* de solution. Ce n'était pas encore la solution proprement dite — à moins que l'ouvrier en question ne se sacrifiât, se jetât sur la brèche, fût prêt à mourir sur les barricades. Il existe sans doute des martyrs du devoir politique; mais bien peu de gens sont animés d'une passion de la connaissance et du sacrifice suffisamment forte pour rester conséquents avec eux-mêmes. Précisément ceux-là, d'ailleurs, reconnaissent hautement leur impuissance, tant qu'ils sont en vie, tant que leur sacrifice n'a pas été accepté. Les comptes ne sont pas réglés, les dettes acquittées, — aucun compte ne peut se solder ici-bas, — nous devenons débiteurs les uns des autres, coupables les uns envers les autres, mais nous ne pouvons nous sauver ou devenir solvables les uns par les autres. (Le docker, s'il est chrétien, voit ce fait plus clairement que s'il est communiste; mais la conscience qu'il en a ne devra pas l'induire à relâcher ses efforts...) Pas plus que la dette privée, la dette collective de la société ne peut être amortie.

L'appel vers Dieu.

A moins que ce ne soit par l'intervention d'un Dieu de miséricorde, qui ajoute ce qui, en fait de réparation, manquera toujours à l'homme moderne, même dans le meilleur des cas. Depuis des millions d'années, les soupirs des hommes devenus coupables les uns envers les autres s'élèvent juqu'à Dieu : dans la prière naïve de l'homme primitif comme à travers les sublimes élévations de Pascal, dans la torture d'un meurtrier qui au bord du désespoir implore sa grâce, ou la souffrance morale qu'éprouve le saint, conscient de « manquer » à la grâce comme le dernier des pécheurs. Et le Seigneur a écouté tous ces cris de l'humanité montant vers lui à travers les âges. Il entend à présent la misère de conscience de ceux qui, groupés de par le monde sous diverses bannières, avec de faibles effectifs, prennent position dans cette sombre lutte dont l'enjeu est la transformation du monde, au milieu d'un tourbillon de bons et de mauvais motifs, parmi des fauves, des profiteurs et des champions de la justice. Et chaque fois que, dans cette lutte titanique de la politique mondiale moderne, un homme découvre au fond de son âme la solidarité et sa part de la culpabilité commune, et qu'il est disposé à payer sa part, Dieu est prêt à compléter ce qui lui manque. Qu'il doit être près des esprits révolutionnaires de notre siècle, de ceux-là qui, par compassion pour la misère de leurs frères et par amour de la justice, s'efforcent passionnément de transformer le monde!

Dieu avec nous.

Lorsque Dieu vint parmi les hommes pour les sauver, il assuma tout ce qui fut humain, hormis le péché. Il mangea la chair des animaux, il en écrasa sous ses pas le long des routes. (C'est en effet une des limitations de l'homme, dont le Sauveur avait assumé la nature, de ne pas pouvoir *tout* ménager à la fois.) Il rendit à César ce qui était à César et pénétra dans le réseau de la culpabilité collective : il mangea du pain de l'injustice judaïque et romaine. Lui, il savait mieux que le plus fin des analystes modernes ce qu'il mangeait en consommant le produit du travail humain. Il ne refusa pourtant pas de manger. Il n'était pas végétarien. Pas plus qu'il n'était politicien, ou révolutionnaire, ou théologien, ou homme d'Église, ou philosophe. Mais lorsque sonna l'heure de la théologie, il était présent dans ses saints; son heure de politique d'Église, son heure de la philosophie, à leur tour avaient sonné; vint aussi son heure de la politique de transformation universelle : nous vivons aux débuts de cette heure, à sa troisième ou cinquième minute. Au moment où le Christ

n'avait pas refusé de manger du pain des hommes, du pain de l'injustice, il prépara l'heure de ceux qui partent à présent pour renouveler le monde.

Dieu fait pain.

Et le Sauveur voulut aller plus loin encore. Il alla si loin dans l'Incarnation qu'il se fit pain pour nous. Le pain sans levain et le « fruit de la vigne » au-dessus desquels il avait prononcé, au cours du repas communautaire avec ses disciples, les paroles : « Ceci est mon corps » et : « Ceci est mon sang »; ce pain et ce vin n'avaient pas été apportés du ciel par la main des anges, ils étaient, comme tout pain et tout vin, à la fois don de Dieu et fruit du travail de l'homme. La bénédiction de Dieu y était, du travail honnête les avait produit, du sang répandu y adhérait. Le Fils de Dieu s'abstint si peu de ce pain qu'il le bénit, le rompit et prononça sur lui des paroles dont le mystère paracheva celui de l'Incarnation. Il n'avait pas voulu devenir simplement *esprit* humain, mais aussi corps humain; en prenant la voie qui devait le mener à la Croix et à la mort il a voulu non seulement demeurer au milieu des enfants des hommes comme nourriture vivante, il a voulu être lui-même dans leur corps : dans leur communauté si misérablement humaine du repas, du manger.

Il ne s'agit pas ici de constatations édifiantes. Il s'agit de réalités, de la réalité de l'existence humaine et de la réalité mystérieuse du Dieu présent dans son sacrement. L'Église affirme hautement que la substance la plus réelle du pain est transformée en le corps et le sang du Seigneur. La substance du pain, n'est-ce pas aussi la structure sociale qu'elle incarne? Ne sommes-nous pas présents dans la substance de ce pain que nous offrons à l'autel, afin qu'il soit transformé? Le Christ l'accepte, comme il assuma jadis la nature humaine dans l'unité de sa personne divine et de même qu'il prit sur lui notre misère et notre péché. Le pain est le fruit de notre travail à tous; il contient notre valeur, notre misère — notre faute. Aujourd'hui, nous savons tout ce qu'il contient; tout le désordre social d'un monde secoué de fièvre, mais tout d'abord la dureté et la paresse de notre propre cœur. Rien ne sert de vouloir échapper à cette lourde charge sociale en s'efforçant de spiritualiser le pain, en lui ôtant couleur, odeur et forme du pain humain, pour le réduire en hostie; inutile, on n'échapperait pas à la culpabilité sociale contenue dans le pain, le blé fût-il semé, moissonné, battu et moulu par le plus innocent des frères convers dans le monastère le plus reculé de la terre, la farine enfournée par les religieuses les plus sévèrement cloîtrées qu'on pût imaginer... Toutes ces précautions seraient fort belles, considérées du point de vue d'une piété

ardente, mais elles ne feraient que nous leurrer si nous nous imaginions pouvoir soustraire par là le pain destiné à devenir le « Saint-Sacrement » au cercle de culpabilité sociale. Je dirais plus même : nous serions tout à fait à côté du sens essentiel de ce pain consacré qui doit être, lui — c'est précisément de cela qu'il s'agit — du vrai pain de l'homme.

Dans le sacrement, donc dans le signe sensible qui de façon mystérieuse est devenu la chose même qu'elle signifie, le pain humain nous est rendu, mais après avoir été transformé. Comme il l'a fait pour tous nos péchés, le Fils de l'Homme a aussi pris sur lui notre faute sociale, il a porté ce fardeau incroyable sur la Croix, il a porté nos abandons, nos lâchetés et nos impuissances à l'égard des devoirs politiques et révolutionnaires : nos péchés étaient rouges comme pourpre; au repas de réconciliation nous redevenons « blancs comme neige », nous sommes réconciliés.

Non pas pour dormir pourtant et pour oublier. Des militants réconciliés ? Oui, des coupables réconciliés et des militants ; même en « communiant », nous demeurons à tous points de vue des « coupables » réconciliés, mais en même temps des actifs. L'*Ite, missa est*, nous renvoie tout à la fois dans la vie et dans le champ clos de la lutte sociale. *Imitamini quod tractatis* : imitez, au grand jour, ce que vous venez d'accomplir ici, agissez conformément au Christ qui est en vous; cette formule de postcommunion et d'autres semblables nous indiquent le rapport existant entre le sacrement et la vie. Ce n'est certes pas la vie qui nous rend dignes du sacrement et de la réconciliation, mais bien le sacrement et la réconciliation qui nous rendent capables de vivre. On peut concevoir ce rapport comme une obligation de chevalerie. La bouleversante réconciliation à laquelle nous venons de participer, le Christ ayant pris sur lui le fardeau écrasant de nos fautes, nous incite et nous encourage à chercher la vérité avec plus de réalisme et à agir avec une énergie décuplée. Elle nous pousse à nous jeter sur la brèche, non pas aveuglément, bien sûr, mais en pleine connaissance de cause, avec toute la réflexion dont nous sommes capables, et qui, en politique, porte le nom de « réalisme ».

Un double mouvement part donc de ce sacrement du pain quotidien : mouvement actif vers le monde social, que nous sommes appelés à arracher à son désordre; mouvement d'abandon à Celui qui nous réconcilie avec lui-même, avec les autres et avec nous-mêmes, en payant l'immense arriéré de notre dette. Le premier est le mouvement de la révolution, le second celui de la reconnaissance : c'est l'Eucharistie.

Walter Dirks.
(*Trad.* M.-A. de Sugar.)

PLAIDOYER POUR L'AUTHENTICITÉ DES MATIÈRES SACRAMENTELLES

En fait de surnaturel, Dieu seul peut s'engager à se trouver présent et lui seul a qualité pour fixer les conditions matérielles du rendez-vous. Toute la casuistique pastorale se réduit à établir, d'après l'Écriture et la Tradition, quelles sont, en soi, ces conditions, et si elles ont, en l'espèce, été remplies. Le reste s'accomplit *ex opere operato*. Les dispositions du sujet, parmi lesquelles l'intelligence personnelle du symbole ou l'impression psychologique qui en résulte sont loin d'avoir le premier rang, si elles gardent incontestablement leur importance pour faire varier du néant au maximum ses capacités réceptives, elles sont sans action sur l'effet surnaturel intrinsèque du signe, effet qui demeure indissolublement lié à l'accomplissement ponctuel et intentionnel, par le ministre qualifié, des conditions divinement ou ecclésiastiquement préfixées.

Tout revient donc à l'éternelle dispute entre réalistes et nominalistes sur le point de savoir si, oui ou non, les *sacramenta*, au sens le plus étendu du mot, sont matériellement le véhicule de la grâce ou si nous n'y devons voir, au moins à titre principal, qu'une sémantique émotive, destinée à promouvoir dans l'âme des sentiments de religion et de dévotion, lesquels pourraient, à la rigueur, se passer du signe visible et se produire par quelque mouvement interne de l'âme sous l'influence de la grâce.

Cette manière de voir, propre à favoriser tous les illuminismes, trouve, certes, un sérieux point d'appui dans telles positions théologiques couramment admises et traditionnellement enseignées, touchant, entre autres, le baptême de désir, la communion spirituelle ou l'effet absolutoire de la charité ou contrition parfaite. On oublie seulement que ce ne sont là que des cas-limites et que le caractère le plus indiscutable d'efficience psychologique et de divine adaptation du système sacramentel aux convenances et exigences du composé humain réside dans la certitude, qu'il engendre par la foi, de l'effet invisible résultant infailliblement de la position régulière du signe convenu sur un sujet qui n'y met pas d'obstacle.

Aussi l'Église est-elle parfaitement fondée à formuler l'exigence d'une certitude préalable du baptême d'eau pour adminis-

trer tout autre sacrement à qui que ce soit, fût-il rescapé du martyre, celle de la communion sacramentelle effective, au moins à Pâques, celle surtout de l'absolution sacerdotale, ou tout au moins de la confession attestée par un écrit, chaque fois que l'état de grâce se trouve requis.

Il faut donc tenir pour certaine l'existence de conditions matérielles inhérentes à la position du signe, conditions auxquelles aucune persuasion ou émotion intime d'ordre psychologique ne saurait suppléer, étant bien entendu, d'ailleurs, que l'effet invisible du signe puisse avoir authentiquement lieu sans donner le moindre cours à quelque impression de cet ordre. (Il serait bon de s'en souvenir en prêchant les retraites de communion solennelle.)

Le peuple chrétien, tout émotif qu'on le suppose, sent bien cela, au moins confusément, quand il exige de notre part la fidélité à des cérémonies et à des formules dont il n'a pas toujours la pleine intelligence (l'avons-nous nous-mêmes?), mais auxquelles il sait et croit qu'un effet de grâce se trouve attaché.

Les cérémonies, à leur tour, comportent l'emploi d'un certain nombre d'éléments matériels dont le choix, lors de leur institution, reposa sur l'état précis de la civilisation méditerranéenne au temps de Jésus-Christ et des apôtres : eau naturelle, pain de froment, vin de raisin, huile d'olive, baume d'Arabie, encens, cire d'abeille, or, argent, lin, laine, soie, etc.

De toutes ces substances, sauf, évidemment, de la première, les voyages de mission ou d'exploration nous ont révélé depuis qu'il existe des succédanés, en usage courant chez des peuples lointains, pour qui, en revanche, la matière traditionnelle des sacrements et cérémonies n'évoque pas le moindre concept auquel puisse s'accrocher l'efficacité psychologique d'un signe. N'a-t-on pas, tout récemment, autorisé les missions polaires à remplacer, dans la traduction vulgaire du *Pater Noster*, le *pain quotidien*, qu'ignorent les naturels, par le *poisson*, qu'ils connaissent évidemment davantage ?

Mieux encore, le développement moderne des transactions commerciales a fait que tel de ces succédanés, naguère totalement inconnu, soit davantage offert sur le marché mondial, et à prix plus avantageux, que la substance autochtone sur quoi repose la figuration traditionnelle.

Le coton supplante partout le lin et le chanvre, l'huile d'arachide fait pièce à l'huile d'olive, etc.

De son côté, l'industrie moderne a tué les procédés combustifs locaux d'éclairage pour leur substituer la distribution urbaine et rurale du gaz et de l'électricité. Elle a su réaliser de merveilleux et inaltérables *ersatz* des métaux précieux, des textiles de

luxe et d'usage, brillants et souples comme la soie, aussi chauds que la laine.

Dans quelle mesure les succédanés peuvent-ils être utilisés liturgiquement sans faire entorse au symbolisme initial, sans porter atteinte à l'efficacité surnaturelle et à la validité?

Pour ce qui regarde l'usage sacramentel au sens strict, aucune dérogation ne saurait être envisagée; il faudrait, en effet, pour l'autoriser, une révélation nouvelle sur laquelle on ne peut tabler.

On continuera donc, et on devra continuer, coûte que coûte, de célébrer la messe en tous pays avec du pain de froment et du vin de raisin et de consacrer au jeudi saint de l'huile d'olive, en y mêlant du baume d'Arabie.

Ici, les psychologistes ont beau jeu pour faire valoir que si Jésus était né en Afrique ou en Chine, au lieu de la Palestine, le signe de nourriture serait le manioc, le riz ou le sorgho, celui de la boisson le vin de palme, et qu'il serait logique de conformer le système sacramentel à l'usage local. Il n'y a point de place pour les hypothèses dans un système aussi positif que celui des conditions sacramentelles de salut, où l'on doit toujours prendre le parti le plus sûr.

Aussi bien pouvons-nous rétorquer que l'extension mondiale du christianisme correspond à un développement sans égal des échanges commerciaux et culturels, de nature à permettre une distribution aussi intelligente que convenable de toutes les substances employées par la liturgie. Il suffit que l'économie sociale fasse preuve de bonne volonté sur le terrain religieux.

Or c'est précisément le contraire qui se produit : de plus en plus la conviction religieuse est traitée par les hommes d'État comme une opinion tantôt utilisable, tantôt subversive de l'ordre établi, dont on peut, tour à tour, se servir afin d'obtenir un résultat donné ou faire litière parce qu'elle s'oppose au plan suivi. C'en est au point qu'il est permis de se demander si le Prince de ce monde ne cherche pas à entraver, par tous les moyens en son pouvoir, l'exercice du ministère sacramentel, en rendant impraticables la production, la distribution et l'usage normal des denrées auxquelles sont attachées les conditions physiques essentielles de la vie surnaturelle.

Il se pose là, devant l'Église, une question de vie ou de mort, pour la solution de laquelle aucun effort des chrétiens ne devrait être estimé trop coûteux, qu'il s'agisse de produire en quantité suffisante les substances sacramentelles indispensables ou d'en assurer la distribution dans les conditions les moins onéreuses.

Au lieu de cet effort salutaire, on se reconnaît vaincu d'avance, on cherche dans l'arsenal des raisonnements les plus discutables

quelque moyen d'échapper au meilleur compte à des exigences inéluctables.

La loi symbolique est ainsi peu à peu vidée de sa substance, à laquelle on supplée par quelque figuration susceptible, pense-t-on, de produire psychologiquement un effet analogue.

Sera-t-il donc écrit qu'on ait vu, pendant des siècles, les monastères de Germanie s'évertuer, par nécessité sacramentelle, à faire venir la vigne, le blé et le lin sous des climats réputés impossibles, et les procures missionnaires se démener pour faire parvenir à destination l'huile, la cire et la soie dans les parages les plus inaccessibles, pour que le siècle des avions, de la radio et du radar capitule sous le vague et spécieux prétexte d'économie politique ?

Ce n'est pas sérieux ou ce l'est trop, selon le point de vue auquel on se place : réaliste, avec les sacramentaires inébranlables; impressionniste, avec les tenants du psychologisme nominaliste et subjectif.

Selon les premiers, rien n'est trop beau, trop précieux, ni surtout trop vrai dès lors qu'il s'agit d'assurer l'action divine sur les âmes; selon les seconds, n'importe quoi peut suffire, pourvu que l'impression, supposée surnaturelle, soit faite sur les esprits.

On arrive d'autant moins à s'entendre que, loin de s'appuyer sur le symbolisme fondamental qui a déterminé le choix de chaque matière et la manière de l'employer, on n'envisage, du côté réaliste, que la seule obéissance à la lettre des rubriques en cours, et, du côté nominaliste, que le seul sens pratique, sinon surtout économique.

Sur ce point, délicat entre tous, nous avons un sérieux examen de conscience à faire en famille.

Je suis en mesure de citer des familles religieuses qui ont dû, en ces années de crise, renoncer à la production authentique du vin de messe, du pain eucharistique, de l'huile liturgique, au blanchiment des linges de sacristie, etc., parce que ce genre de travaux n'était pas assez rémunérateur pour les faire vivre.

Cela n'incrimine en rien un désintéressement sur lequel n'ont à compter que des profiteurs indignes du nom de chrétien : toute peine mérite salaire, même celle qu'on se donne au service liturgique de Dieu.

Il ne faut ici mettre en cause que la coupable imprévoyance budgétaire d'ecclésiastiques disposés à payer sans sourciller les plus invraisemblables factures afférant à leurs industries de zèle extra-cultuel, mais auxquels la sacristie paraît superflue.

Dans le même ordre d'idées, on est en droit de s'étonner que des communautés adonnées à l'apiculture en emploient les produits à fabriquer du cirage ou de l'encaustique sans s'inquiéter

aucunement des cierges. On laisse ce soin à des industriels laïcs, quitte à obtenir des indults pour brûler n'importe quoi qui fasse le même effet aux yeux des fidèles.

Une autre source d'inquiétudes plus sérieuses sur le point qui nous occupe réside dans la mainmise de l'État sur la production ou sur la distribution de denrées que l'usage liturgique consomme en commun avec l'économie générale et qui peuvent, dit-on, avoir une certaine influence sur la vie de chaque nation : ce sont principalement les métaux et pierres précieuses, les matériaux de construction, de réparation et d'entretien des édifices cultuels, le blé, le vin et l'huile, etc.

Un calcul des plus simples démontre irréfutablement que la quantité de métaux nécessaire à l'exercice public du culte ne représente qu'une infime et négligeable partie de l'industrie nationale, mettons un centième, peut-être moins, de ce que consomme l'ensemble de la population civile. On ne ferait pas un pain de quatre livres avec la farine utilisée dans une année par une paroisse moyenne pour ses hosties; c'est à peine si elle use une barrique de vin et le diocèse entier un tonneau d'huile d'olive.

Rien n'est donc plus facile que de faire jouer à propos le facteur électoral pour obtenir que les produits indispensables soient mis à part de ceux réservés au ravitaillement commun et protégés par la loi, qui garantit, en principe, le libre exercice des cultes. Les catholiques n'ont, d'ailleurs, jamais eu la pensée de se soustraire en l'espèce aux droits légitimement exigibles sur les matières en question. L'exception suggérée serait d'autant plus justifiée que la manutention industrielle généralisée arrive à faire, des produits purs exigés par le culte, une catégorie nettement distincte de ceux dont l'usage est courant. Ce n'est pas du vin de messe qu'on boit à table, on ne s'éclaire plus avec des cierges ou des veilleuses à l'huile, et la farine panifiable 1949 ne saurait servir telle quelle à faire des hosties. Les partisans du réalisme dans la figuration cultuelle peuvent s'en formaliser avec quelque apparence de raison, mais le fait est là.

La difficulté déborde le cadre national à partir du moment où, du fait du climat ou de l'exiguïté du territoire, il faut faire appel à l'importation et au trafic des devises. Tel est, par exemple, le cas des régions nordiques, de la Suisse, des missions tropicales et de tous les pays non producteurs de certaines denrées dont l'usage est imposé par les rubriques. Un rôle de premier plan revient ici à la diplomatie pontificale, là où les rapports officiels existent avec le Saint-Siège. Le débrouillage individuel ou collectif entre en jeu partout ailleurs, et ce n'est certes pas sans risques, surtout en période de crise diplomatique, politique ou

militaire. Ce ne doit pas être une sinécure que d'assurer, par exemple, la provision des saintes huiles en Pologne ou en Hongrie soviétisées sans avoir maille à partir avec la police d'État pour des motifs apparents de politique financière ou de fraude sur le ravitaillement.

L'affaire peut encore se corser en pays occupé, en temps de guerre, par une puissance militaire hostile au catholicisme et retranché, de ce fait, du cycle économique mondial. Tel fut notre cas de 1940 à 1944. Nos sacristies ne se sont pas encore relevées, même celles que les bombardements et le pillage ont épargnées. Nous avons vécu, héroïquement parfois, sur les réserves du passé. Aujourd'hui les caves sont vides, les vases sacrés dédorés, le linge brûlé par les détersifs de fortune, les ornements usés jusqu'à la corde, et Dieu seul sait au prix de quelles tracasseries administratives on peut envisager la restauration nécessaire, la religion tenant si peu de place dans les préoccupations des gouvernants, fussent-ils catholiques pratiquants.

Il est plus que temps d'agir, soit pour profiter, en faveur des restaurations immédiatement nécessaires, du mouvement général de reconstruction, soit, surtout, pour prévoir opportunément le retour éventuel de semblables conjonctures, à la prolongation desquelles ce qui nous reste ne résisterait pas.

En dépit des informations les plus optimistes de la presse officieuse, il n'y a plus, sur aucun marché libre de spéculation malsaine ou de chinoiseries administratives et fiscales, un grain de froment, une goutte d'huile d'olive, un gramme d'or, d'argent, de bronze ou même de fer, un fil de lin ou de soie, une rame de papier, un kilo d'encre d'impression; la cire fait défaut pour le luminaire, le plomb pour les vitraux et les rééditions liturgiques indispensables. Il faut se contenter de rayonne ou de viscose au lieu de soie et brûler n'importe quoi dans les encensoirs.

On croit ici fermement à la valeur intrinsèque des symboles animaux, végétaux et minéraux dans l'expression rituelle du culte religieux qui repousse le caractère de poncif théâtral affecté par les divers *ersatz* qu'on nous propose au nom de l'évolution économique.

Nous n'avons pas à sauver à tout prix la façade d'une routine ancestrale avec du papier doré et de la toile à sacs peints à la détrempe au lieu de velours et de drap d'or : la maison de Dieu n'est pas une salle de théâtre, le culte se célèbre *en vérité*.

Les catholiques pratiquants représentent dans le monde une masse de producteurs et une partie prenante de consommation suffisante pour que leur voix soit entendue dans les conseils économiques internationaux.

Nous avons droit au libre usage liturgique de la matière obli-

gatoire de nos sacrements, faute desquels la liberté proclamée des cultes ne saurait être qu'un leurre.

Il en va de même là où, seul, le symbolisme figuratif se trouve engagé : nous ne savons que trop que les succédanés mécaniques ou chimiques : lumière électrique, nylon, rayonne, fibrane, stéarine, etc., ne sauraient entrer en ligne de compte pour une vraie célébration : ils manquent, en effet, de toute signification symbolique adéquate quand, même, ils n'expriment pas irrémédiablement quelque réminiscence de la mystique infernale, le cardinal Wiseman l'a fait voir pour le pétrole et pour le gaz de houille. En tout état de cause, ce sont là trompe-l'œil de théâtre, indignes de la majesté divine.

Tout au plus peut-on faire valoir l'équivalence symbolique du coton remplaçant le lin et le chanvre, puisque, comme eux, textile végétal; et mettre au compte des poncifs baroques l'usage exclusif imposé de la soie ou du velours et l'admission du drap d'or pour tenir lieu de la laine, dont se contentent encore Cisterciens et Chartreux en matière d'ornements sacerdotaux. La tradition judéo-chrétienne veut que le *linge* soit d'origine végétale, les *dessus* et *ornements* d'origine animale, ce qui se vérifie pour la soie, ceux-ci étant, dès le Tabernacle du désert, tissés de fils d'or. Le caractère inaltérable aux parasites de l'or et de la soie ont d'ailleurs préservé nos sacristies d'empester la mort-aux-rats, le poivre, la naphtaline ou le paradichlorobenzène.

De même, la tradition voit une différence symbolique radicale entre la lumière fournie par l'huile d'olive, avec le parfum de laquelle ne sauraient lutter l'odeur de l'huile de lin ou la fadeur de celles qu'on tire des noix, de l'arachide, de l'œillette ou du colza; et celle que produit la combustion de la cire des apiculteurs, à laquelle ne peuvent s'opposer, malgré leur origine animale, ni le suif puant, ni la stéarine atone, et, naturellement, encore moins la résine des pins ou la paraffine chimique. Ces diverses flammes ne s'interchangent pas.

En dernière analyse, le service divin tel que nous le propose la liturgie bien entendue suppose, à sa base, un effort présentement assez difficile et matériellement coûteux, d'expansion par les missionnaires et de conservation par les églises locales d'un certain *standing* de civilisation méditerranéenne qui représente le plus précieux patrimoine traditionnel de l'humanité pensante et qu'il faut bien se garder de confondre avec les positions politiques, économiques et sociales des divers groupes ethniques qui l'ont hérité de leurs aïeux.

Le chrétien au plein sens du mot n'est pas un robot scientifique, uniquement préoccupé d'absorber ou de dégager la quantité précise de calories nécessaires à sa subsistance, mais un « fils

de Dieu » qui mange du pain, boit du vin, se baigne et frotte son corps d'huile, s'éclaire d'huile végétale ou de cire, et par là saisit et comprend ce que Dieu veut accomplir pour lui dans l'ordre surnaturel. Ce minimum vital, l'Église l'apprend aux sauvages dont elle fait la conquête, elle le maintient, elle y revient, envers et contre tout, chez les peuples trop civilisés, parce que, bien avant d'être celles du bassin méditerranéen qui vit éclore le christianisme, la faune, la flore et la minéralogie sur lesquelles s'appuie le symbolisme liturgique sont celles de l'Éden primitif, dont le rétablissement mystique est notre but sur cette terre.

Que voilà donc un langage spécifiquement « monastique » et parfaitement inintelligible à nos modernes adeptes de l'action pour agir !

Essayons de traduire en termes immédiatement pratiques les exigences de la situation.

Il importe de fédérer, sous la direction effective de l'Autorité spirituelle et sans la moindre pensée de lucre ou de mainmise économique sur le patrimoine ou l'encaisse métallique des nations, la production, la sélection, la transformation et la distribution des matières nécessaires au libre et plein exercice du culte liturgique.

La spéculation n'en doit point fausser les cours et les réserves en pourraient être protégées diplomatiquement comme le sont celles de la Croix-Rouge pour les besoins médicaux et hospitaliers.

Les groupes religieux voués à l'agriculture sont tout indiqués pour assurer la production authentique des matières végétales et animales requises par les rubriques : la culture du froment, de la vigne, de l'olivier, des essences aromatiques orientales, des vers à soie, des abeilles, du mouton à laine, du lin, etc., sont d'un rapport au moins aussi fructueux que les mille industries profanes auxquelles il est constant que ces mêmes familles aient recours. Il faut seulement les y encourager en leur assurant des débouchés.

Les industries de transformation sont tout aussi rémunératrices et dans les mêmes conditions. Un label fédéral pourrait garantir la qualité et les prix de cession.

Quant à la protection internationale des stocks et des modalités d'échange, il faut s'en remettre aux diplomates de profession.

Le projet ne manque pas d'audace, il revenait au C.P.L. d'attacher le grelot, la première des pastorales liturgique n'est-elle pas de garantir à nos fidèles la possibilité matérielle d'user des sacrements quoi qu'il arrive ?

H.-R. Philippeau,
Vicaire à Saint-Louis d'Antin.

Le mystère du blé

Le Blé qui germe ou le mystère de la vie végétale.

Le « Mystère du Blé », c'est d'abord le mystère de toute plante dont les graines éclatent en génération nouvelle dans et par ce complexe que forment la terre, l'eau, la chaleur, l'air et la lumière. Il faut ce complexe au service de la graine pour que la graine puisse germer. La graine est exigeante. Seule, elle ne peut rien faire. A elle est dévolu l'honneur de faire monter à la dignité de la vie végétale les énergies inanimées constitutives de la matière. Ces énergies se réveillent au service de la graine sous le choc de l'énergie thermique et lumineuse. Aussitôt éveillée, la graine s'empare de toutes ces énergies diverses, et pendant une parcelle de temps, elle les harmonise en la beauté toujours neuve d'une forme spécifique et individuelle. — C'est, pour le Seigneur, le chant de gloire des épis mûrs ! — Le grain de blé dans le sillon a semblé mourir. Il a disparu comme grain. A sa place est ressuscité un épi nouveau semblable à l'ancien. Symbole naturel de mort et de résurrection, le grain de blé devient le symbole, inscrit dans la nature, du Christ crucifié et ressuscité.

Le Blé qui nourrit ou le mystère du Pain.

Le « Mystère du Blé », c'est au-dessus du mystère de sa vie végétale le mystère de sa prédestination à devenir, sous la forme du Pain, lui petit grain minuscule mais innombrable, la nourriture primordiale d'une grande partie de l'humanité. Mystère qu'il partage, pour tout l'Extrême-Orient, avec son frère le riz. Tous deux ont charge de nourrir les hommes. Devenir chair humaine au service de l'esprit ! Quelle grandeur !

Si l'espèce « Blé » venait à s'éteindre.

Ici s'achève le mystère du riz. Jusqu'à présent, dans l'histoire humaine, le riz n'est pas entré au service du mystère eucharistique. Serait-il possible que vînt un jour où lui, ou bien quelque autre plante devenue aliment fondamental de notre vie, monterait jusqu'à ce sommet ? Qui peut le dire ? Si le blé venait à disparaître de ce monde, — en soi chose possible puisque l'histoire paléontologique nous parle de nombreuses espèces irrémédiablement disparues, — le monde serait-il de ce fait privé de « matière eucharistiable » ? d'hostie ? de signe révélateur de la présence du Christ parmi nous ?

Certes, je ne le crois pas. Si la question est inopportune, on ne peut la dire absurde. Toujours est-il que pour longtemps encore le mystère du Blé, continué par le mystère du Pain, est seul à s'ouvrir sur la gloire suprême du mystère eucharistique.

Le Pain au service du Christ.

A raison que le Blé sous la forme du Pain, azyme ou fermenté peu importe, avait, dans les pays où vécut le Christ et où se développa le christianisme, la haute fonction d'aliment humain fondamental, le Christ s'en servit deux fois miraculeusement pour nourrir avec surabondance des milliers d'hommes. Le mot de « Pain » revenait souvent sur les lèvres du Fils de l'Homme comme un lumineux symbole de réalités spirituelles. Rappelons tout le chapitre VI de saint Jean, où il est parlé de la manne donnée par son Père chaque jour aux Hébreux dans le désert; la parabole du levain dans la pâte; l'allusion aux pains de proposition que mangèrent David et ceux qui l'accompagnaient; la demande du Pain quotidien dans le *Pater*; le repas pascal; la fraction du Pain à Emmaüs. Pour les apôtres le Pain se révéla symbole de l'Unité de l'Église ainsi que l'enseigne la Didachè : « Comme ce Pain... en grains très nombreux qui se trouvaient disséminés tout au long des coteaux, dans les vallons, parmi les plaines, puis cueillis n'ont plus fait qu'un, rassemble, ô Seigneur, ton Église des races, des cités et des bourgs des derniers points de l'univers; remplis-la de ta Sainteté; fais-la vivre une et seule en ton seul amour. »

Le mystère eucharistique du Pain.

Et voici maintenant la fin dernière du Pain, son apothéose, sa gloire sublime : avoir été consacré, mieux : « eucharistié », par le Christ à la très sainte Cène et continuer à l'être à travers les siècles et maintenant tout autour de la Terre, par le Christ présent dans ses prêtres, ses ambassadeurs !

Gloire du Blé de devenir sous la forme du Pain, et par volonté du Christ, l'offrande que l'homme doit apporter sur l'autel comme signe de sa contrition, de son adoration, de sa supplication, de son action de grâce, — ce que signifie le mot « eucharistie », — cette forme de prière qui enferme toute prière, comme le plus enferme le moins !

Sur ce Pain devenu symbole naturel de reconnaissance humaine tombe la consécration, véritable feu du ciel, preuve de l'acceptation de notre offrande par le Père, puisque le Père, couvrant ce Pain de son Esprit, y fait naître, en apparence sacrificielle de mort, son Fils jadis crucifié pour nous, en sa forme humaine, sur la croix rédemptrice. Voici donc le Pain devenu, non pas, certes ! l'habitation du Christ glorieux, mais bien simplement le SIGNE que le Christ glorieux a repris relation avec notre espace et notre temps, si bien que nous devons affirmer la présence *réelle*, « *hic* », l'espace, « *et nunc* », le temps, de *sa réalité* qui est tout entière *spirituelle* : Fils de Dieu,

âme humaine, corps ressuscité et glorifié. — Nous signifier une présence réelle d'une réalité spirituelle, tel est le rôle éminent du Pain « eucharistié ». Et ce rôle commence dans, et pour, le déroulement du très saint Sacrifice eucharistique, ce « sacrement » du sacrifice du Calvaire. Et ce rôle de *Pain sacrificiel* se continue par le rôle de *Pain de communion au sacrifice offert à la Très Sainte Trinité.* Dans ce contexte, ce Pain sera ensuite conservé, avec toute sa réalité de Pain sacrificiel et de communion, pour nourrir les mourants, ou pour recevoir les adorations des vivants, puisque sa présence est signe de la présence mystérieuse et réelle du Christ glorifié.

« Sacralité » du « Mystère du Blé ».

Si toute destinée d'être, — minéral, végétal, animal, humain, chrétien, — est l'accomplissement visible d'un mystère, c'est dire que la création est sacrée. Elle est le sacrement du Créateur. Elle est sa théophanie. Elle est diaphane, d'une transparence à travers laquelle la Trinité se révèle.

Le « Mystère du Blé », promu à une si grande fonction dans le cosmos, est donc par excellence un mystère de « sacralité ». On ne doit approcher de ce mystère qu'avec révérence, et plus on avance dans sa « mystérialité » sainte, plus cette révérence doit s'affirmer jusqu'à devenir respect, vénération.

Le sens du sacré:

Avoir cette révérence, ce respect, cette vénération c'est avoir, en ce qui regarde le Blé, le sens du sacré. Ce sens du sacré est situé bien au-delà des expressions verbales même impeccablement prononcées, et des gestes conventionnels ou rituels même irréprochablement accomplis. Ce sens du sacré, c'est le sens de « l'adoration en esprit et en vérité » de Dieu présent dans cette prodigieuse destinée qui a pour point de départ la « mort » du grain de blé dans la terre et pour point d'arrivée le *Pain sacrificiel de communion* sur l'autel du très saint Sacrifice.

Caractère éminemment sacré du travail qui prépare le Pain sacrificiel de communion.

Sacrés seront donc l'ensemencement et la culture du Blé eucharistique. Sacrée sera l'extraction des grains de l'épi, ou le battage du Blé eucharistique. Sacrée sera la tâche de celui qui écrasera les grains pour en faire sortir la mouture et qui de la mouture extraira le beau gruau eucharistique. Sacré le travail de celui qui, ne mêlant que de l'eau pure à la fleur de farine du froment en fera la pâte sans levain, la cuira au feu en des formes saintes qui marqueront sur les hosties sacrificielles de communion les augustes signes hiératiques que nous a livrés le sens chrétien des siècles passés ou ceux que peut actuellement inventer un sens chrétien authentique.

La triste réalité.

Devant ces exigences chrétiennes nous constatons de lamentables déficiences.

Il faut bien constater que jusqu'à la fabrication de la « farine pour hosties », ainsi l'appelle-t-on, on ne se préoccupe aucunement de la destinée eucharistique du Blé. Tout y est commercial, intérêt privé ou collectif, et parfois intérêt sordide peut-être en compromissions plus ou moins fréquentes avec la lèpre du marché noir [1].

De ces profondeurs profanes, ou pécheresses, sort trop souvent cette farine appelée « farine pure pour hosties ». Faut-il, à ce propos, se rappeler que dans l'ascendance humaine du Christ, il y eut d' « illustres » pécheurs ou pécheresses ? Nous serions alors en face d'une purification, d'une expiation de tout ce qu'il y a de coupable dans le vaste problème économique du blé sur la terre. Oui, nous sommes là en face d'une consolante vérité. N'empêche que quand le flot des générations qui devait aboutir à donner le Christ approcha de son terme, ces générations se purifièrent jusqu'à la sainteté d'Anne et de Joachim, et jusqu'à la pureté à jamais inaccessible de la Vierge Marie, dont le mystère de la vie fut intégralement inséré dans les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption.

Si nous ne partons que de la « farine pure pour hosties », marcherons-nous désormais sur une voie sacrée ? Pas davantage. Au début, il le semble. Ce sont généralement des moniales qui fabriquent la pâte, cuisent cette pâte au feu, en découpent ensuite les hosties, et tout ce travail sacré se fait, dans certains monastères, dans une adoration soutenue par le murmure de saintes prières. On ne saurait mieux faire.

Mais voici qu'au même moment s'accomplissent la plupart du temps de bien tristes choses.

La grande pitié des hosties.

Voici les conclusions d'une vaste enquête. Ce sont des faits, très largement répandus, habituels en maintes régions, et, — *notons-le bien*, — qui datent d'une époque où la farine n'était pas rare, où il était facile de se la procurer légitimement à volonté. Qu'on ne pense donc pas infirmer ces conclusions, disant qu'il s'agit d'un temps de guerre. Malheureusement ce serait faux. Le mal est très ancien, bien antérieur à la guerre de 1939. Il a des causes, hélas ! plus sérieuses encore que la guerre, puisque ces causes relèvent de l'abaissement du sens du sacré.

Misère des hosties pour les fidèles. Leur diamètre.

Le diamètre courant des hosties pour les fidèles était, et demeure trois centimètres. Au début de ce siècle il était régulièrement de

1. On voudra bien, ici et plus loin, se souvenir que l'article a été rédigé quand il y avait encore les restrictions sur la farine et le pain.

trois centimètres et demi. Cette diminution amène une diminution de surface plus importante encore qui va du simple au triple [2]. Sans doute cette diminution est-elle due à l'apparition vers 1910 de la première communion des jeunes enfants pour la bouche desquels le diamètre de trois centimètres et demi est assez gênant. Il eût été bien simple de fabriquer pour enfants des hosties à trois centimètres de diamètre, et pour adultes des hosties à trois centimètres et demi. Il serait plus facile encore de rompre en deux, au moment de la communion, les hosties pour adultes. On recule devant cette complication, c'est-à-dire devant un léger surcroît de travail, si bien qu'actuellement, en beaucoup de régions, on ne fabrique plus que de petites hosties à trois centimètres de diamètre.

Leur poids.

Le poids de ces petites hosties varie de dix à quinze *centigrammes*, environ le dixième d'un gramme ! mais moins de deux dixièmes ! C'est que l'on n'a pas compensé la diminution de la surface par un accroissement de l'épaisseur. On a juste fait le contraire. On a diminué l'épaisseur qu'avaient les anciennes hosties à trois centimètres et demi de diamètre. L'épaisseur actuelle varie d'un demi-millimètre à deux tiers de millimètre. Il en résulte que les hosties sont devenues non seulement translucides, mais même très souvent transparentes.

Leur cuisson.

Leur cuisson est peu poussée. On cherche à les obtenir très blanches, d'une blancheur sur laquelle s'exerce un symbolisme exagéré qui voisine parfois la mièvrerie et qui se trouve bien éloignée du symbolisme authentique et évangélique du Pain.

Leurs empreintes.

Les empreintes mises sur les hosties pendant leur cuisson, ou ce qui en reste après le découpage dans la plaque de pâte qui a été cuite sont déplorables. Parfois le « fer » (c'est le nom technique) imprime sur la pâte un même petit motif, en général une petite croix, régulièrement disposé comme un motif sur un tissu imprimé. L'hostie est découpée dans cette pâte-tissu. C'est le cas le meilleur.

Le plus souvent on opère de deux autres manières.

---

2. Une couronne dont les diamètres intérieur et extérieur sont respectivement de trois centimètres et de trois centimètres et demi a une surface qui vaut environ le tiers d'un cercle de trois centimètres et demi de diamètre. On a $S\ cm^2 = \frac{\pi}{4}(3{,}5^2 - 3^2)$ et le rapport $R = \frac{3{,}5^2 - 3^2}{3{,}5^2}$ est le rapport de la surface de la couronne à la surface du grand cercle. Il mesure la diminution apportée au grand cercle par la disparition de la couronne.

Première manière. Je suppose qu'un « fer » a trente empreintes très convenables et bien séparées. On aura donc trente hosties et chacune aura son empreinte intégrale. Les intervalles de pâte qui existent fatalement dans une juxtaposition de cercles, et d'autant plus marqués que pour avoir ensuite un découpage plus facilement net des hosties on a intentionnellement accru ces intervalles en relâchant la juxtaposition, ont pour résultat de donner des déchets de pâte, déchets qui l'on utilise d'ailleurs pour l'alimentation. Sous la poussée d'une économie sordide, — rappelons-nous que cette enquête n'est pas entachée par les conséquences dues aux restrictions de guerre, — on a découpé, et l'on découpe le plus serré possible, sans tenir aucun compte des empreintes. Si le fer a, par exemple, trente empreintes, nombre assez courant, on obtiendra par un découpage habile trente-cinq hosties et plus. Chaque hostie ne portera plus qu'une empreinte mutilée.

Seconde manière. Elle est semblable à la première avec cette seule différence que l'on découpe une plaque de pâte où les empreintes sont celles des grandes hosties des prêtres. La mutilation en est encore plus marquée, mais cela permet de n'avoir qu'un seul fer.

En résumé : le Pain consacré que l'on donne en communion aux fidèles est une hostie vraiment frêle, quinze centigrammes au maximum, sur laquelle ne figurent que des signes insignifiants ou des signes mutilés.

Les hosties destinées à la célébration du très saint Sacrifice.

En écrivant cet indice, je ne veux pas du tout dire que les hosties destinées aux fidèles ne font pas, de ce fait, partie intégrante de la célébration du très saint Sacrifice. Je veux simplement souligner que la grande hostie aura une part plus proche, plus intime, puisque c'est d'elle que le prêtre aura plus spécialement la charge. Elle devient entre les mains du prêtre comme le porte-parole des petites hosties. Leur séparation n'est que physique, faite par nécessité physique. Tout le rôle joué par la grande hostie se trouve joué aussi, simultanément, par toutes et chacune des petites hosties situées sur le corporal. On pourrait même théoriquement fabriquer une grande hostie, plus grande que celle habituelle qui a ordinairement la dimension convenable de huit centimètres de diamètre. Si on faisait une hostie de onze centimètres de diamètre, on pourrait y délimiter, — par une empreinte adaptée du fer, une couronne sans autre dessin qu'un champ levé sur l'extrême pourtour et des lignes rayonnées régulières, — une série de secteurs coronaux. Quand viendrait le moment de la communion, ces secteurs, facilement détachés, laisseraient libre l'hostie destinée au prêtre, et eux seraient donnés aux fidèles comme « Pain sacrificiel de communion ». Ceci suppose évidemment un petit nombre de communiants. Ce procédé aurait le grand avantage de souligner la solidarité des deux sacerdoces des laïcs et du prêtre : celui des laïcs qui est initial, fonctionnel, réel, en aspiration d'achèvement dans le sacerdoce du prêtre, et le sacerdoce du prêtre qui l'achève, qui est nécessaire pour l'achever, et qui

est, *seul*, le sacerdoce ministériel. Nous ne croyons pas qu'une permission spéciale soit nécessaire pour réaliser ce projet.

Revenons à la grande hostie habituelle du prêtre. Son diamètre courant est donc de huit centimètres et cette dimension est très bien choisie. Les empreintes y sont convenables, quoique monotones. Je n'en ai jamais rencontré d'autres que celle du Christ crucifié, ce qui est normal et vraiment mémorial. Mais l'épaisseur de l'hostie se meut entre un demi et deux tiers de millimètre, ce qui rend l'hostie translucide ou transparente et ce qui lui donne un poids variant de un gramme à douze décigrammes, c'est-à-dire un gramme plus un cinquième de gramme. Quelle parcimonie !

La grande contradiction ou le pharisaïsme inconscient.

Tout le monde connaît l'immense et heureux effort artistique actuel déployé dans la fabrication du vêtement liturgique et des vases sacrés. On fera des dépenses considérables, parfois somptuaires, pour la construction et l'ornementation de l'autel, pour vêtir liturgiquement le prêtre qui doit y célébrer les saints Mystères, pour lui mettre entre les mains un calice superbe et une magnifique patène. Tout cela se voit et peut d'ailleurs servir de voies humaines à la grâce divine pour qu'elle vienne réveiller et vivifier notre pauvre amour, notre faible charité. Ne convient-il pas que le génie de l'homme fasse chanter à toute créature la gloire du Christ ? Le très saint Sacrifice n'est-il pas ce qui peut s'accomplir de plus grand à travers le cosmos ? Et toute somptuosité ne doit-elle pas être mise à son service ?

Puis voici la chute verticale.

Pourquoi tout cet effort vers la splendeur, sinon pour recevoir, porter ou contenir les hosties, celle du prêtre et celles des fidèles, et le vin, — hosties et vin qui seront matière du Sacrifice en étant signes de Sa Présence. Quelle ardeur sera donc manifestée pour la beauté de ces signes, puisque c'est pour eux que tout ce prodigieux effort est accompli ? ... Aucune.

La laideur s'exercera sur les petites hosties et l'insignifiance sur l'hostie principale.

Une économie inimaginable s'acharnera sur ces pauvres hosties, celles des fidèles principalement, puisqu'en ces temps heureux de communions fréquentes, — sur lesquelles il y aurait cependant des réserves à faire, — il les faut très nombreuses. Quant au vin, sous prétexte de l'avoir naturel, ce qui est évidemment nécessaire, on utilise parfois un petit vin de pays que l'on n'oserait pas servir à un invité.

Avant la guerre de 1939, les hosties pour les fidèles se vendaient douze francs cinquante le mille, c'est-à-dire *un centime et quart* l'hostie. Ce prix, même pour l'époque, était vraiment dérisoire ! Les prêtres, curés de ville ou de campagne, avaient déjà tant d'œuvres à soutenir ! Les communautés qui fabriquaient les hosties étaient pauvres. Cette fabrication subvenait en grande partie à leurs nécessités. Avec peu de farine, elles s'ingéniaient à faire le plus d'hosties possible. Leur pauvreté conjointe à la parcimonie des pasteurs réduisi-

saient, par une double compression, à leurs extrêmes limites les dimensions et le poids des « Pains d'Autel », nom que par une dérision innocente, mais réelle, on donnait, et que l'on donne encore, à ces vestiges d'hosties, indignes d'un rôle éminemment sacré.

Comment expliquer une pareille contradiction ?

Nous touchons ici du doigt le véritable pharisaïsme, bien qu'il soit inconscient. Paraître, sans être. Tout le décor qui entoure la petite hostie, et qui est comme son contenant, laisse croire à la beauté de l'hostie, le contenu, mais la petite hostie, on ne la voit presque pas, et c'est pourquoi on ne s'en soucie guère. Elle existe. Cela suffit.

Mais non ! cela ne suffit pas !

Du point de vue sens du sacré, nous venons de le considérer.

Du point de vue rôle sacramentel, il nous reste à le voir.

Conséquences sacramentelles de la petitesse des hosties.

1° *Incertitude de la réception du sacrement eucharistique.* — L'hostie doit être « mangée » par le communiant[3]. « Prenez et mangez », a ordonné le Christ. Nous disons manger, non pas « mastiquer ». Pour « manger », il faut au moins pouvoir former dans la bouche une bouchée que l'on avalera. Quand on a dégluti, on a vraiment « mangé ». Qui *n'avale* pas la bouchée de Pain n'a pas mangé le Pain, il n'a pas mangé une portion de la Victime sacrifiée, il n'a pas vraiment pris part au banquet. Il n'a pas COMPLÈTEMENT réalisé le *signe* conscient d'incorporation, la manducation, *signe* d'union, de « commune-union » sacramentelle. A-t-il vraiment sacramentellement communié celui chez qui l'hostie a « fondu » dans la bouche ? Nous ne le pensons pas. Laissons la parole aux théologiens. Aussi bien la question est-elle controversée.

Le R. P. Héris, O. P., se range avec, pense-t-il, tous les thomistes à la thèse exposée par le R. P. Hugon, O. P., entre autres (*La Sainte Eucharistie*, p. 246), d'après laquelle les sacrements opérant selon qu'ils signifient, il faut pour qu'il y ait communion sacramentelle que l'hostie (c'est-à-dire les accidents du pain) soit déglutie et parvienne à l'estomac, autrement dit que l'hostie ne « fonde » pas dans la bouche. Qu'elle parvienne à l'estomac ne dépend pas de notre volonté, puisque la déglutition, qui est un acte volontaire, est continuée par l'automatisme non perçu du trajet dans la portion œsophagienne du tube digestif, vestibule de l'estomac. C'est pourquoi je pense qu'il y a communion sacramentelle quand la déglutition est accomplie, parce que nous avons fait tout le possible pour « manger », et qu'au sens courant du mot, la « manducation » est achevée. On a obéi au Seigneur. On a « pris et mangé ».

Cappello (éd. 1938, I, pp. 362 sq.) expose la controverse et conclut par une distinction : « Si quis species consecratas sumit per modum manducationis, cum intentione eas vere sumendi, sacramentum suscipit eo ipso ac statim ac species consecratas sumit; si e contra species

3. Cf. *La Sainte Messe*, par Dr Pius Parsch, p. 162.

non sumantur cum intentione vere manducandi, nec reipsa in stomachum tragiciantur, communio non habetur[4]. »

J.-B. Vittrant, S. J. (*Théologie morale*, 1940, p. 390, n. 735) enseigne : « On doit admettre que l'Eucharistie produit son effet *ex opere operato*, lorsqu'elle est reçue et absorbée sous forme de nourriture... Il y a certainement manducation lors même qu'on laisse l'hostie « fondre » dans la bouche. »

Conclusion. — Il faut être tutioriste en question sacramentelle. Il me semble donc qu'il faut pratiquement faire tout le possible pour « manger », c'est-à-dire pour « avaler », déglutir l'hostie. D'ailleurs, à force d'amenuiser le signe, on lui ôte, *vis-à-vis du récipiendaire*, une partie de son réalisme, c'est-à-dire de sa valeur d'action psychologique. Dans ce domaine il faut se garder des extrêmes opposés : réalisme grossier, réalisme trop peu perceptible. Que de fidèles se plaignent de la petitesse des hosties, disant qu'il leur semble ne rien prendre, et que malgré leur bonne volonté l'hostie « fond » avant qu'ils puissent l'avaler.

Nous proposerions que l'hostie fût assez importante pour qu'il soit *fatal* qu'on en fît une bouchée qui fût *fatalement* déglutie. Aucun inconvénient qu'elle touche les dents, ou à ce que les dents la brisent, sans que pour cela elles la « mastiquent », selon l'expression d'un théologien. Aucun inconvénient même que le « Pain sacrificiel » soit cuit assez fortement pour que l'on ait vraiment à le briser avec les dents comme du pain ordinaire qui serait craquant.

2° *Danger du manque de respect par la chute de l'hostie.* — Si légère, si mince, mêlée à un grand nombre d'autres, l'hostie est difficile à saisir dans le ciboire. On peut facilement en prendre deux à la fois, et facilement l'une des deux tombe pendant le trajet vers les lèvres du communiant; et elle tombe aussi souvent à terre que sur le plateau. Je ne comprends pas le tourment de certains prêtres à propos des parcelles ténues qui malgré la bonne volonté peuvent demeurer à terre. L'Église ne rend aucun culte aux parcelles visibles, mais impossibles à prendre et *a fortiori* impossibles à manger. Elle semble admettre le principe suivant : « Là où le signe ne peut plus remplir son rôle de signe, là défaille sa signification. » Ceci conduirait à cette affirmation : « Toute parcelle d'hostie consacrée qui ordinairement parlant, à propos du pain ordinaire, ne serait pas susceptible d'être *mangée*, défaille comme signe de *présence* du Seigneur, parce que les saintes espèces ne sont signes de présence que secondairement, c'est-à-dire conditionnellement à leur signe de nourriture. Le Pain eucharistique sous son apparence de pain nourrissant est signe de nourriture de l'âme. »

---

4. « Si quelqu'un reçoit (prend) les espèces consacrées par manière de manducation, avec intention de vraiment les absorber, il reçoit le sacrement par le fait même aussitôt qu'il reçoit (prend) les espèces consacrées; si, au contraire, les espèces ne sont pas reçues (prises) avec l'intention de vraiment les manger, et qu'en fait elles ne parviennent pas à l'estomac, la communion n'a pas lieu. »

Devoir en face de la grande pitié des hosties.

Si la critique se clôt sur elle-même, elle déprime, elle devient néfaste. Il ne faut critiquer que pour améliorer, ou faire améliorer, selon les possibilités et les opportunités.

Voici ce qui a été réalisé en 1941, au moins en une ville de France de la zone sud.

Les fers à hosties.

1° *Fer ciselé.* — Un fer à hosties, — ce mot courant mais technique a été donné parce que la profondeur des empreintes est bien loin d'atteindre la grandeur de celles d'un moule ordinaire, — a été construit dont les formes ont trois centimètres et demi de diamètre. On a ciselé, dans l'acier très dur et très fin du « fer », un champ levé sur le pourtour et dans l'intérieur de ce champ les motifs les meilleurs que l'on ait alors trouvés : la corbeille de pain surmontée d'une croix; les initiales du Christ en grec; l'alpha et l'oméga séparés par un épi de blé; le mot « pax » surmonté d'une croix; les trois initiales russes du Christ surmontées d'une croix; un I. S. H. stylisé; une croix scoute; un épi et une grappe de raisin. Tous ces motifs, comme le champ levé, sont ciselés en *surface*, et non pas seulement en *traits*. Ce fer a servi pendant trois ans, de 1941 à 1944. Les hosties en étaient très demandées bien que l'on n'ait pas essayé de les faire connaître. On attendait la fin de la guerre pour en fabriquer un grand nombre. La guerre finie, les restrictions ont continué. Le monastère qui les fabriquait, à raison du nombre de plus en plus restreint de ses sujets, a dû suspendre cette fabrication. Les hosties étaient épaisses et cuites jusqu'à la teinte crème. On était enfin sur la voie positive d'une salutaire réforme. Mais il a fallu surseoir car les difficultés de se procurer de la farine authentique de froment étaient et demeurent actuellement insurmontables au moins pour ajouter encore à la quantité régulièrement livrée à la fabrication ordinaire des hosties. Ajoutons que ce fer fonctionnait au feu de charbon ou de gaz, mais non à l'électricité. Le succès obtenu pendant trois ans montrait que la réforme serait très bien reçue, et même que les fidèles en avaient un inconscient désir.

2° *Fer embouti.* — En 1945, dans la même ville, on construisit un second fer. On pensait alors que la fin des restrictions était toute proche et on voulait être prêt. On désirait pouvoir construire des fers en série, à un prix modique. Le fer précédent, aux motifs ciselés à même l'acier, était en effet très coûteux. C'est pourquoi on s'arrêta à la solution suivante. Ciseler sur des poinçons les motifs, et avec les poinçons, par le procédé du balancier, imprimer, exactement « emboutir » les motifs dans la plaque d'acier du fer. Les poinçons fabriqués une fois pour toutes permettraient d'obtenir des fers à prix relativement abordables. Cette méthode nécessita que les dessins fussent au trait et non plus à la surface, l'acier ne se laissant pas compresser à volonté. Les dessins sont de ce fait moins beaux, mais

quand même très beaux. Voici quelques-unes des empreintes que l'on a réalisées à l'intérieur d'un champ levé à deux traits circulaires et parallèles : trois couronnes liées entre elles (symbole trinitaire); l'alpha et l'oméga à droite et à gauche d'une croix formant les initiales grecques du Christ; une ancre avec, au-dessus de chaque extrémité, l'alpha et l'oméga; une croix centrale ayant dans les quatre angles les deux initiales grecques du Christ et l'alpha et l'oméga; la lampe romaine avec une petite flamme et au-dessus de la lampe les deux initiales du Christ; le poisson dans la mer portant sur lui la corbeille de pain, etc. Ce fer est monté pour une chauffe électrique.

L'un et l'autre fer ont aussi chacun une empreinte hiératique pour l'hostie du prêtre[5].

3° *Essai de fabrication simplifiée.* — On a essayé avec succès un autre procédé très simple. Faire une plaque de pâte, y dessiner par un emporte-pièce des cercles de trois centimètres et demi de diamètre. En chaque cercle, avec la pointe d'un canif, marquer un dessin très simple, une croix ou les initiales du Christ. Faire cuire au four sur plaque de tôle. La pâte était épaisse. On cuisait jusqu'à la couleur du pain. On découpe. On a de véritables petits pains dont la surface supérieure a la forme d'un plateau sur lequel est marqué le dessin. Ces petits pains sont assez durs. Evidemment les dents devraient briser ce Pain pour en faire une bouchée. A cela quel inconvénient ? Ne font-ils pas ainsi, les prêtres catholiques du rite oriental ? Les premiers chrétiens ne faisaient-ils pas de même ?

4° *Un projet.* — On se propose d'essayer de se servir de véritables petits moules, en creux, où la pâte serait versée et recevrait l'empreinte du moule, comme cela a lieu pour les biscuits.

Une importante remarque.

Nous nous permettons de signaler que le R. P. Doncoeur, S. J., possède un fer spécial avec de magnifiques empreintes. Les hosties fabriquées, mais occasionnellement, sont épaisses. Notre travail a été fait après le sien que nous n'avions pas encore l'honneur de connaître.

La question du prix de l'hostie.

Un fer, même du second modèle, coûte assez cher, mais son service est de longue durée. Avec la variabilité de la monnaie, il est impossible de donner des prix.

Les hosties ne doivent plus être « achetées ». Il faut les mettre hors commerce. Il est facile de les élever à cette hauteur. Les fidèles, et l'on commencerait par des groupements spécialisés, remettraient à l'un

5. On peut se procurer d'autres fers semblables en écrivant à M l'abbé Couturier, Institution des Chartreux, Lyon-Ier. — Actuellement la fabrication des hosties a repris. Même adresse pour tout renseignement.

d'entre eux, de temps à autre, quelques francs pour leur « Pain sacrificiel de communion ». — Pour fabriquer une petite hostie vraiment liturgique, répondant à toutes les exigences voulues, même en ce mois de mars 1948, vingt centimes suffiraient. Par ce léger sacrifice, une forme de prière, le communiant préparerait de loin ses communions. La somme donnée pourrait, et même devrait, pour atteindre toute sa fin, être bien plus élevée. Aucun tarif. Tout laissé à la générosité spontanée. C'est pour le signe de Présence sacrificielle du Christ que l'on donne. C'est d'un hommage au Christ qu'il s'agit. C'est une goutte de nard que le futur communiant verse sur les pieds de Jésus. — Cet argent, réuni dans une atmosphère haute, serait ensuite porté aux religieuses, de préférence des moniales contemplatives, qui, comme Marthe, prépareraient par la fabrication des hosties le repas eucharistique du Seigneur. L'argent recueilli devient un don, une offrande au Christ à travers ses servantes. D'où pas de prix fixe; seulement un prix minimum qui devra être déjà très élevé afin que les moniales y trouvent leur subsistance. Pourvus des hosties ainsi procurées, les fidèles les enferment dans des coffrets artistiques, véritables œuvres d'art sacré, exécutés à leur frais, et demeurant leur propriété. Puis ils offrent périodiquement ces coffrets à M. le curé. Celui-ci n'a donc plus rien à débourser.

La mouture eucharistique.

Des hosties de poids convenable pour pouvoir être « mangées », — des hosties cuites jusqu'à la couleur crème ou rousse, comme du pain, même du pain azyme ainsi que le sont les pains azymes actuels des Israélites pour leur Pâque, — des hosties portant des empreintes hautement symboliques, — des hosties confectionnées dans une ambiance de prière, d'adoration intérieure, — des hosties obtenues par la voie toujours royale du sacrifice pour la bienfaisance, — des hosties enfermées dans une œuvre d'art révélatrice du sens du sacré, — ... ne convient-il pas d'aller encore plus loin ? Pourquoi ne pas sacraliser la mouture du Blé ? le battage du Blé ? la moisson du Blé ? la culture et l'ensemencement du Blé ? Tout cela est possible, relativement simple.

Dans les villages, les Jacistes ne pourraient-ils pas se charger de moudre le blé ? Broyage à la meule, blutage au tamis, choses faciles. La farine en serait moins blanche, moins raffinée. Ce serait tout avantage. On se rapprocherait de la nature et des temps apostoliques. Ces Jacistes travailleraient gratuitement pour le Seigneur, pour l'Eucharistie de leur Seigneur, le premier Maître et possesseur de leurs récoltes et de leurs champs.

Le Blé du Seigneur.

Et les épis de blé ? Pourquoi ne pas les offrir au Christ dans une fête de la Moisson avant de les battre pour en extraire le grain ? Aux Jacistes encore à faire cette offrande et ce battage.

D'où viendraient les gerbes offertes ? Chaque ferme en apporterait quelques-unes à cette fête de la Moisson et les Jacistes les rangeraient, sur le sol, autour de l'autel. Elles seraient ainsi présentes comme d'humbles créatures pour être données par le Christ au Père Créateur pendant le très saint Sacrifice où déjà elles aspirent.

Le champ eucharistique, ou le champ du Seigneur.

Ou encore, mais plus difficilement, avec les offrandes en argent d'un grand nombre de paroissiens, on constituerait un champ communal de la culture du Blé eucharistique. Ce serait en émulation spirituelle pour l'unique Seigneur de la terre et des hommes, que les uns et les autres viendraient avec ordre labourer, semer, sarcler et moissonner le Blé du Maître. Aux Jacistes toujours l'honneur de l'initiative, de sa réalisation persévérante, tenace, opportune, prudente, jusqu'à l'obtention du succès, établissement de la coutume plus difficile à maintenir dans la vie ardente qu'à lui donner naissance.

Il va sans dire que des chants à créer donneraient à chacun de ces travaux la force spirituelle de sa joie.

Le « Mystère du Blé » attend sa revalorisation.

Nous avons vu au début le mystère ascensionnel du Blé jusqu'à la cime eucharistique. A cette cime le brouillard humain a tout terni, « banalisé », vulgarisé. Il s'agit de revaloriser à nos yeux tout ce mystère. Nous avons essayé, en redescendant le long de ce mystère, depuis la cime jusqu'à l'humble grain jeté au vent pour le sillon, de montrer comment cette revalorisation est possible. Si nous restons au palier de la fabrication des hosties, il faut avouer que cette revalorisation est facile, puisque pendant trois ans, et trois ans de guerre, elle a été réalisée, et que prochainement sans doute elle va être reprise.

Mis en face de responsabilités chrétiennes, n'essayons pas de nous dérober. Tout est grand, sérieux et grave, quand il s'agit de la gloire de Dieu.

PAUL COUTURIER.

Hâtez-vous de vous inscrire
pour nos sessions de Versailles,
du 12 au 17 septembre :
Célébration paroissiale. — Le prêtre et l'Art Sacré
Programme détaillé aux pages de garde
de ce cahier

Supériorité du vin démontrée par l'Écriture et par la raison

De même qu'on ne peut consacrer le corps du Seigneur qu'avec du pain de froment, parce que le Christ s'est comparé au grain de froment et parce que le pain de froment seul est la nourriture convenable à l'homme, entre les autres pains ; de même nous disons qu'on ne peut consacrer le sang du Seigneur qu'avec du vin, parce que le Christ s'est fait comparer au vin, qu'il s'est lui-même comparé au vin et parce que le vin seul est la boisson naturelle et convenable à l'homme.

Le Christ comparé au vin dans l'Écriture.

Qu'il se soit fait comparer au vin, on le voit chez les prophètes, au dernier chapitre d'Osée (XIV, 8), où il est dit : *Son mémorial est comme le vin du Liban.* Comme il s'agit du banquet que le Christ a laissé à toute l'Église pour son mémorial, il est évident que dans ce repas on ne peut s'abreuver que de vin. Et de la sorte le vieux sacrement ne l'emporte pas sur le nouveau : car le repas de l'agneau figuratif se prenait avec du vin; et pour que la vérité corresponde à la figure, il faut que la chair du Christ, l'Agneau sans tache, soit, elle aussi, mangée avec du vin : *Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que je le boive, nouveau, dans mon royaume* (Matth., XXVI, 29). Car on boit le vin nouveau dans le sacrement de la grâce nouvelle; et le vieux est rejeté pour l'usage, quoique l'Écriture demeure pour en témoigner. C'est ce qu'on dit au Cantique (VII, 9) : *Ta gorge est un vin excellent, digne de mon bien-aimé, pour qu'il le boive, de ses lèvres et de ses dents pour qu'il le rumine.* Car longtemps, par un renouvellement du cœur et de l'âme, on doit ruminer le sacrement en rappelant à l'esprit, en considérant et dégustant ses douceurs et ses bontés infinies. C'est pourquoi il est prescrit (Lév., XI) que l'animal qui ne rumine pas sera impur. D'où la parole d'Osée (VII, 14) sur les deux choses, la nourriture et la boisson, qui sont la matière de ce sacrement : *Ils ruminaient le*

vin et le froment. Or la bouche de tous les fidèles doit ruminer ces deux choses, en renouvelant fréquemment le souvenir du sacrement : car c'est là le plus grand bien des fidèles, selon Zacharie (IX, 17) : *Qu'y a-t-il de bon, qu'y a-t-il de beau pour lui, sinon le froment des élus et le vin qui fait germer les vierges,* c'est-à-dire les âmes virginales? Ainsi donc, il est évident, par cette comparaison entre le vin et le sang du Christ, doux comme un nectar, qu'il ne peut y avoir, dans la nourriture sacramentelle, que du vin.

Le Christ se compare lui-même à la vigne.

En outre, le Christ se compare lui-même à la vigne (*vitis* : l'arbre), et il compare tout son Corps mystique à la vigne (*vinea* : champ planté de vigne). Pour se comparer lui-même à la vigne, il dit en saint Jean (XV, 1, 5) : *Je suis la vraie vigne et vous les rameaux.* Car de même que le fruit qui fait la joie de toute la nature croît sur la vigne, de même le goût de toute joie a crû sur le Christ et dans la liqueur de son sang. Aussi, dans la parabole des Juges (IX, 13), la vigne dit d'elle-même : *Je ne peux abandonner mon vin, qui réjouit Dieu et les hommes, pour aller au-dessus des autres arbres.*

Quant à l'Église, qui reçoit le sang du Christ dans la communion, on l'appelle vigne (*vinea*) (Jér., II, 21) : *Moi, je l'ai plantée, ma vigne, avec les meilleurs plants.* (Is., V, 7) : *La vigne du Seigneur des armées, c'est la maison d'Israël, et les guerriers de Juda son plant délectable.* En effet, la vigne qu'est le Christ diffuse sa sève dans toute l'Église pour qu'elle soit plantée par son sang et produise le fruit des joies éternelles. (Marc, XII, 1) : *Un homme planta une vigne et la loua à des vignerons.* (Matth., XX, 1) : *Le royaume des cieux est semblable à un père de famille qui sortit de bon matin afin d'engager des ouvriers pour sa vigne.* A cause donc de ces travaux, on ne peut consacrer le sang du Christ qu'avec du vin de vigne.

Le vin est la seule boisson désirée par la nature.

Or le vin est la seule boisson convenable à l'homme, à parler en général selon sa nature. Et cela s'établit sur six considérations. Est une boisson pour l'homme ce qui est désiré par sa nature; ce qui est inné à sa nature; ce qui influe sur sa nature; ce qui porte la nourriture; ce qui la rend assimilable (littéralement ce qui la subtilise), et enfin ce qui unit la nourriture aux membres et la maintient. Or le vin possède ces propriétés, à l'exclusion de toute autre boisson. En voici la démonstration.

Insipidité et nocivité de l'eau.

L'eau, que certains emploient comme boisson, au dire d'Isaac dans les *Diètes*, est insipide. Or ce qui est insipide n'est pas désiré par la nature. Car tout ce que la nature désire est désiré à cause d'une saveur qui lui convient : car la saveur provient de la complexion, et une saveur qui convient révèle une complexion qui convient à la satisfaction de la nature et du désir naturel. C'est pourquoi en Jean (II), dans les noces qui symbolisent l'union du Christ et de l'Église, il changea l'eau en vin, pour qu'elle ne fût pas à rejeter en raison de son insipidité. Aussi les Proverbes (XXXI, 16-18) disent-ils de l'Église que, *du fruit de son travail, elle planta une vigne; elle en goûta et vit que son affaire était bonne.* Car la boisson est désirée par la nature. Quelqu'un objectera peut-être que, selon Aristote dans le *De Anima*, il y a deux désirs naturels : la faim et la soif; que la soif est l'appétit du froid et de l'humide, tandis que la faim est l'appétit du chaud et du sec. Ce contradicteur ne sait ce qu'il dit et ne comprend pas les paroles du Philosophe, car lorsque celui-ci affirme que la soif est l'appétit du froid et de l'humide, il ne l'entend pas du froid et de l'humide en puissance, mais en acte : le froid et l'humide en puissance n'est pas désiré par la nature; car le froid en puissance naturelle entrave et mortifie la nature de l'homme dans toutes ses œuvres. Et c'est pourquoi l'eau n'est aucunement désirée comme boisson, sinon par la nature corrompue et trop enflammée : c'est ainsi qu'elle est désirée par les fiévreux. Aussi doit-on entendre cette parole du Philosophe du froid et de l'humide en acte, qui est bon pour rafraîchir ce qui est chaud et cependant, lorsqu'il est absorbé par le corps, restaure le désir naturel. En outre, comment ce qui, par sa nature, est mêlé et composé d'éléments très divers, pourrait-il désirer naturellement une boisson simple et élémentaire ? Les travaux des paysans apportent un supplément de preuve à ce qu'on vient d'avancer : car lorsqu'ils font boire et arroser les plantes, ils le font avec des eaux marécageuses, mélangées, et avec les pluies que Dieu fait pleuvoir sur elles, et il les fait grandir par la chaleur du soleil, et par le mélange de terre et d'eau, et il y mêle la vertu céleste, et il les nourrit par beaucoup de vertus mélangées aux gouttes de la pluie et de la rosée, comme il convient à des plantes qui sont elles-mêmes des êtres mixtes. C'est ce que le Seigneur montre en Isaïe (LV, 10), où il dit : *Comme la pluie et la neige descend du ciel et n'y revient pas, mais enivre la terre et l'imbibe et donne la semence à celui qui sème et le pain à celui qui mange...* C'est ainsi que la boisson du vin, qui est mixte, est désirée par la

nature. Aussi l'Apôtre dit-il à Timothée (I Tim., v, 23) : Ne bois *pas d'eau, mais use d'un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes faiblesses.* Car l'estomac est démoli s'il boit continuellement de l'eau, à cause de la froideur de l'eau qui est mortifiante. Il est donc évident, puisque le sang du Christ est propre à restaurer par la grâce qu'il confère, que l'eau n'a aucune ressemblance avec le sang du Christ donné en boisson, et par conséquent on ne peut le consacrer avec de l'eau.

Liquides divers qui ne conviennent pas à la nature.

Mais il y a d'autres liquides, naturels ou artificiels, avec lesquels, pour la même raison, on ne peut consacrer le sang du Christ. Ainsi l'eau de marais, l'eau de lessive, l'hypocras, la cervoise, l'hydromel, le vin de mûres et encore le liquide extrait de divers genres de fruits, que certains appellent jus de fruits, et comme ceux qui sont extraits par la distillation de diverses fleurs ou feuilles, comme l'eau de rose, l'eau de violette, l'eau de genêt, etc., qui toutes ont une détermination unique. Car l'eau de marais, bien qu'elle suffise à abreuver les plantes, n'est pas propre et n'est pas désirée par la nature pour la réfection de l'homme. La lessive, dans laquelle a opéré la chaleur des cendres, est propre à dessécher et à corroder les entrailles de l'homme, et par conséquent n'est pas désirée par la nature humaine à titre de boisson. La cervoise et l'hydromel ont pour effet de beaucoup gonfler et obstruer, et par conséquent ne correspondent pas à l'appétit naturel. L'hypocras et le vin de mûres sont exagérément chauds et provoquent plutôt la concupiscence qu'ils ne satisfont l'appétit naturel. Les jus de fruits et les fruits crus eux-mêmes sont plus propres à enfler et à pourrir le tempérament qu'à satisfaire la nature. L'eau de rose et toutes les autres eaux obtenues par l'art des alchimistes, toutes, selon leurs diverses compositions, peuvent parfois soulager les malades, mais ne conviennent pas à l'ordinaire appétit naturel de la nature humaine. C'est pourquoi elles ne peuvent servir à consacrer le sang du Christ. Et à tous ces liquides il faut opposer le même raisonnement : la seule matière de ce sacrement est celle qui, par signification naturelle, pose une ressemblance avec l'effet du sacrement. Et donc, puisque la ressemblance naturelle, pour satisfaire la soif naturelle, ne se trouve absolument dans aucun autre liquide que le vin, on ne peut consacrer qu'avec du vin la boisson spirituelle du sang de Jésus-Christ. Car lui-même le dit (Jean, vi, 55) : *Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson.* Par conséquent, ce qui n'est pas vraiment et naturellement boisson ne peut être matière du sang du Christ.

Condamnation du lait.

Il faut porter le même jugement sur le lait, qui est bien une boisson réconfortant la nature, pour les petits enfants; mais il produit une chair lâche et molle, et c'est pourquoi il ne réconforte pas la nature universelle et parfaite de l'homme, mais plutôt il l'infecte et la corrompt; il ne peut donc être la boisson vraie et universelle de l'homme. De là ce qu'on lit dans l'Ecclésiastique (xxxi, 35) : *Le vin a été créé pour la joie et non pour l'ivresse, au commencement.* Car toute la nature de l'homme, lorsqu'elle est parfaite et saine, trouve en lui sa joie. Aussi est-il dit au même endroit : *Le vin bu modérément est la santé de l'âme et du corps.* Il est donc évident qu'un autre liquide n'a pas de ressemblance avec la satisfaction universelle et naturelle de la soif, et donc aucun autre liquide ne convient.

Réfutation des arguments en faveur de la tisane.

On objectera peut-être la tisane dont Constantin, dans *Pantechne*, dit qu'on n'a trouvé aucune boisson qui lui soit semblable pour quatre raisons qu'il met en avant : savoir qu'elle éteint ce qui est enflammé, qu'elle humidifie ce qui est desséché, qu'elle lave ce qui est sale et qu'elle restaure ce qui est défaillant, et par conséquent elle semble posséder les propriétés convenables à la satisfaction de la soif plus que le vin. Celui-ci, en effet, qui est chaud naturellement, n'éteint pas ce qui est enflammé; et parce qu'il est sec, de sa nature, il n'humidifie pas ce qui est desséché. Mais à cela il faut répondre que la tisane est la boisson des malades enflammés par la fièvre : et il est bien vrai que, pour les fiévreux, on n'a pas trouvé de boisson semblable à la tisane, mais elle ne convient pas aux bien portants, parce que trop froide; elle ne satisfait donc pas l'appétit naturel, mais plutôt le tempérament déséquilibré. Aussi est-il dit au premier chapitre d'Esther qu'au banquet d'Assuérus on donnait un vin abondant et choisi, sans mentionner une autre boisson. Isaïe dit encore (xxv, 6) que le Seigneur fait *un banquet de viandes grasses et de vendange* et non d'une autre boisson, car il est certain qu'une autre boisson ne satisfait pas au pur, simple et parfait désir de la nature humaine. C'est pourquoi on ne peut consacrer le sang du Christ avec une telle boisson. Et c'est pourquoi ni Dieu ni l'art des hommes ne nous a enseigné à extraire de la terre une autre boisson, à laquelle Dieu donne sa bénédiction, si ce n'est le vin...

L'eau ne convient qu'à la nature déchue.

Pourtant d'autres objectent encore le texte de l'Ecclésiastique (XXIX, 21) : *L'essentiel de la vie humaine, c'est le pain et l'eau.* Il leur semble, d'après cela, que de même que le pain, sans autres nourritures, satisfait l'appétit naturel qu'est la faim, de même l'eau satisfait l'appétit naturel qu'est la soif. Et ainsi, puisque le Seigneur a réglé la réfection spirituelle conformément à ce qui satisfait les deux appétits naturels, il semble que la boisson d'eau doit être, dans le sacrement du banquet spirituel, la matière de son sang, ce qui est entièrement faux et en désaccord avec toutes les Églises.

Mais il faut répondre à cette objection que le texte allégué parle de l'essentiel de la vie humaine dans l'état de l'homme condamné et chassé hors du paradis, et n'ayant aucun secours pour sa vie, et que l'homme a été précipité dans une telle misère pour faire pénitence. Car si ce texte parlait de la nature établie dans le paradis, il ne parlerait pas de pain, car au paradis l'homme ne se nourrissait pas de pain. Mais l'homme qui est poussé vers les labeurs de la pénitence est privé des biens conformes à sa nature, pour être davantage affligé. Ainsi (III Rois, XXII, 27) : *Mettez cet homme en prison, nourrissez-le du pain de la tribulation et de l'eau d'angoisse.* (Is., XXX, 20) : *Le Seigneur te donnera le pain de l'angoisse et l'eau de la détresse.* Tout cela, c'est ce qu'on fournit à ceux qui sont dans les labeurs de la pénitence : car il est juste que ceux qui ont trop cédé à la concupiscence, en consentant à une passion effrénée, soient privés pour un temps, afin d'acquitter les peines dues à leurs péchés, même des choses qui sont agréables selon le désir de la nature. Ainsi le texte allégué par l'objectant ne concède presque rien d'agréable à l'homme en dehors de ce qui peut le soutenir, lorsqu'il dit : *Le commencement de la vie de l'homme, c'est l'eau, et le pain, et le vêtement, et la maison protégeant sa honte.* Comme s'il disait : Il a reçu des vivres très rationnés, un vêtement très pauvre et une maison qui ne suffit pas à la nature, mais dans laquelle il peut cacher la honte dans laquelle il est tombé. (Ps. LXXIX, 6) : *Vous nous nourrirez du pain des larmes et vous nous abreuverez de larmes à pleine mesure.* Mais ensuite, quand l'homme a été secouru par la justification et qu'il a accompli sa pénitence au gré de la miséricorde du Seigneur, alors il a reçu un autre commencement de sa nativité selon son appétit naturel, comme il est dit dans l'Ecclésiastique (XXXIX, 26) : *Commencement de la vie nécessaire à l'homme : l'eau, le feu, le fer, le sel, le lait, le pain de fleur de farine, la grappe de raisin, le miel, l'huile, le vête-*

ment. Or, quand il reçut la grappe de raisin, en la pressant il reçut une coupe de vin. Car ici on touche tout ce qui aide l'homme pour les nécessités de sa vie selon l'appétit naturel ; ainsi il a reçu l'eau pour le nettoyage et les autres usages de l'eau, le feu pour cuire les aliments dont la crudité ne convient pas à l'homme, le fer pour les instruments qui lui permettent de fabriquer divers articles d'utilité, le sel pour l'assaisonnement, le lait pour l'alimentation des enfants, le pain pour la nourriture des adultes, pain qui est appelé « de fleur de farine » parce qu'il fournit une nourriture convenable et qui tient au corps, le miel pour sucrer, la grappe en guise de coupe naturelle, l'huile comme onguent et comme assaisonnement des mets, et un vêtement souple, décent et chaud pour le bien-être du corps. Il est évident, par toute cette énumération, que seul le vin est la boisson universelle et naturelle à l'homme, selon ce désir naturel qui est en lui et qu'on appelle la soif.

Saint Albert le Grand.

(*De Sacramento Eucharistiae*, dist. III, tract. II : *De qualitate potus*, ch. I : *Quelle doit être la boisson sacramentelle, selon le genre et selon l'espèce.*)

Images de la vigne et du vin

« Le vin réjouit le cœur de l'homme », il contient un esprit : un esprit de joie ou de douleur. En effet, l'ébriété provenant du vin, comme un esprit ou un démon, engendre la douleur quand elle a ravi à l'homme la maîtrise sur son véritable esprit et que celui-ci se réveille de cette nuit, de cette mort avec le souvenir d'une telle défaite de son âme.

Le vin, élément indispensable de l'Eucharistie, est donc déjà unique et admirable comme produit de la terre, déjà sa genèse est pleine de symbolismes (Pl. 2) : La croissance pénible, les soins d'un dur labeur et au prix de beaucoup de sueur, la dépendance des éléments du Cosmos, de la pluie et du vent, mais avant tout de l'ardeur du soleil, la vendange enfin (Pl. 5, le passage des grappes sous l'étreinte meurtrière du pressoir (Pl. 4 et 8), tout cela, devenu visible et réel dans le vin, doit rappeler de soi-même à l'homme son chemin si étonnamment analogue qui le conduit, au-dessus de la terre, de la chair à l'Esprit.

Mais celui qui n'aurait pas encore acquis cette connaissance sera amplement instruit par Dieu lui-même dans ses paraboles du vin et de sa genèse. Tout ce qui parle du vin dans l'Écriture Sainte est rempli de relations éternelles (Pl. 3). La grappe géante que les explorateurs israélites rapportent sur leurs épaules n'éveille pas seulement le désir de la terre promise mais encore celui des délices de l'éternité; elle est portée en cortège comme un fardeau pesant par ceux qui connaissent ces délices, elle est portée sur une traverse de bois qui évoque la Croix. Après cela, c'est le Logos lui-même qui dévoile l'Évangile du vin et du vignoble, de ce vignoble qu'il a planté en pure perte, mais aussi de cet autre qu'Il a cultivé avec la plus haute espérance et pour lequel il embauche des ouvriers à toute heure. Une seule

vigne gigantesque sera portée par ce cep qui trouve son amour à tel point qu'il devient un avec son corps et son sang, avec ce sang qui remplit comme la sève ce cep majestueux et y fait pousser des sarments et des fruits au centuple.

La sainte ébriété provenant de l'enivrant vin seigneurial, au mystère pascal, donne la connaissance de l'indestructible vigne qui embrasse le monde et le temps; cette image est d'une vigueur et d'une beauté qui nous dépasse à tel point que l'esprit humain s'en évanouirait, si l'image concrète d'un objet n'en retenait la vérité, la profondeur et la grandeur. La voici. Un calice en or prend la forme d'une vaste coupe qui repose sur un pied minuscule (Pl. 6). Les reflets d'or de sa surface ciselée proviennent d'une vigne qui recouvre complètement la coupe de ses branches, sarments et feuillage. Mais cette vigne tout en or, étirée sur la coupe, n'est pas seule à la recouvrir. A l'intérieur de la vigne se trouvent douze figures sur des sièges sénatoriaux. Douze chaires sont posées dans la vigne, d'où enseignent avec vivacité douze figures juvéniles (Pl. 7). Une colombe de large envergure plane dans l'espace par-dessus la vigne et les têtes des orateurs. Ce calice unique doit avoir plus de quinze siècles. Mais quel est le sens de cette sculpture, de ce vase qui sert aussi à la célébration eucharistique? S'il servait à conserver le vin seigneurial (le précieux Sang), alors le Seigneur rendrait vraie et vivante la grande vigne visible sur le calice et en ferait un admirable et immense vase dans lequel voltige la colombe. Ce vase s'élargit en un vaste paysage qui contient les trônes; en fin de compte il ne signifie rien d'autre que l'Église elle-même avec les apôtres et leurs successeurs qui proclament la parole de Dieu dans son sein. Parce que le vrai sang du Seigneur est dans ce calice-vigne, lui aussi annonce le Seigneur comme la parole le proclame et comme l'Église enseignante représente ce même Seigneur que le calice contient.

Qu'est donc devenu ici le vin et qui proclame-t-il? Le Logos dans son sang répandu pour les hommes. Cette proclamation ne trouve sa pleine et entière expression qu'au banquet du Seigneur.

Le monde du fidèle défunt est pour les premiers chrétiens le vignoble du paradis (Pl. 1). De fait cette vigne, comme le calice, est sortie non du sol mais de la foi puisqu'elle sort

1

2

3

4

5

7

6

8

9

d'une façon évidente des deux cruches et non du sol. C'est une grâce de voir tout un paysage à travers cette vigne, comme l'indique la frise imposante! Cette vigne forme l'entourage, c'est-à-dire le sarcophage qui date de la même époque que notre calice; en réalité elle signifie le paysage paradisiaque du troupeau qu'elle abrite et que le Bon Pasteur conduit au pâturage.

L'image du mort insérée dans un médaillon (Pl. 9), c'est-à-dire ce mort qui a passé à la vie éternelle apparaît sur la porte du sépulcre au milieu d'une vigne. Dans cette vigne il fait bon mourir, le Saint-Esprit et la vie éternelle y règnent.

Ces quelques images suggèrent dans un langage imagé le symbolisme sacré du vin qu'il s'agit de retrouver; il peut indiquer à l'homme le sens de la *métanoia*, le pousser à faire pénitence et à changer de vie.

Dom Frowin Oslender,
moine de Maria Laach.

Trad. de R.-M. Griesemann.

Légende des planches :

1. Sarcophage (vers 400) de la cathédrale d'Osimo.
2 et 4. Vase peint à la main par les bénédictines de Sainte-Croix d'Herstelle.
3. Verre doré (IVe siècle) au Vatican.
5. Détail du portail de la cathédrale de Ferrare par un élève d'Antelami (vers 1230).
6 et 7. Calice d'Antioche, argent et or (vers 400), actuellement à New-York, coll. Kouchakij.
8. Détail de mosaïque de Sainte-Constance, Rome (vers 330).
9. Arcosolium de la catacombe Saint-Janvier à Naples (Ve siècle).

BIBLIOGRAPHIE

La Messe et l'Eucharistie

Dom Gregory Dix, moine de l'abbaye anglicane de Nashdom : *The Shape of the Liturgy*. Dacre Press, Westminster, 1945.

Dom Gregory Dix appartient à la communauté des moines anglicans de Nashdom (lesquels suivent la règle de saint Benoît, interprétée et appliquée dans l'esprit de Solesmes). Il est un des représentants les plus en vue, dans l'anglicanisme, à l'intérieur du mouvement « anglo-catholique », de la tendance qu'on y appelle « papaliste ». C'est ainsi que, dans la revue *Laudate*, il a publié, peu avant la dernière guerre, une série d'articles qui peuvent compter parmi les plus remarquables productions de ce siècle pour une justification historique de la primauté romaine, avec tout ce qu'elle comporte d'essentiel à nos yeux. Cette position, à l'extrême pointe de la fraction non seulement « catholicisante » mais « romanisante » dans l'anglicanisme, ne l'empêche nullement d'être un des représentants les plus érudits et les plus critiques de la science historique contemporaine en Angleterre. L'ouvrage qu'il a publié à la fin de la dernière guerre, sous le titre *The Shape of the Liturgy*, est certainement le monument le plus impressionnant qu'on ait vu s'élever dans le champ des études liturgiques depuis *Les origines du culte chrétien* de feu Mgr Duchesne. Le rapprochement s'impose vraiment, car G. Dix, avec l'humour le plus anglais qui soit, offre un remarquable parallèle anglo-saxon au savant français. Ses procédés d'enfant terrible ne l'en rapprochent pas moins que la vivacité de son style, très capable d'ailleurs (tout comme celui du grand critique catholique) de s'élever à une beauté d'autant plus impressionnante que plus sobre.

Il ne peut être question, dans le cadre, fût-il étendu, d'une recension, de critiquer, ni même d'exposer l'ensemble de ses thèses. Nous voudrions seulement présenter quelques-unes des plus importantes, qui nous obligent à une revision complète de maintes positions que tout le monde croyait à peu près définitives. Tout travail, dans le domaine liturgique, qui ne voudra pas risquer de s'édifier sur le vide devra en effet, pour de nombreuses années, tenir le plus grand compte de ce livre, même si l'on n'en devait accepter telle quelle aucune thèse particulière.

Ajoutons aussitôt que, dans cette présentation, ce ne sont pas les seuls et « purs » historiens qui nous préoccupent, mais ceux

aussi, et peut-être d'abord, qui veulent fournir à l'Église de notre temps tout ce dont elle a besoin pour célébrer la sainte liturgie vraiment à la gloire de Dieu et pour le salut des âmes. Cette pensée d'ailleurs nous placera d'emblée dans les propres perspectives de G. Dix.

Ceci est déjà bien significatif de l'évolution des esprits. Les exigences purement historiques d'un Dix ne sont certainement pas moindres que celles d'un Duchesne. Mais alors que ce dernier, quels que fussent les résultats de ses travaux, était assurément d'une transcendante indifférence à ce qui pouvait en résulter (ou ne pas en résulter) pour l'Église contemporaine en prière, ceux que nous allons examiner ont été poursuivis par quelqu'un qui voulait avant tout donner une réponse aux questions les plus actuelles.

Il faut bien préciser, d'ailleurs, que les questions qui se posent à G. Dix ne sont pas exactement les nôtres. Ce qu'il a en vue, c'est la pagaïe incroyable, il le dit sans fard, où la *comprehensiveness* de l'Église anglicane l'a entraînée, pour la liturgie comme pour le reste, depuis un quasi-protestantisme qui se volatilise dans le libéralisme doctrinal jusqu'au simili-catholicisme le plus italianisant. Mais, parlons franc, la situation qui devient la nôtre de plus en plus est-elle aussi différente de celle-ci qu'on voudrait le croire? L'absence égale de tout sens traditionnel chez une large fraction du clergé ou des dirigeants d'Action catholique, et, alors que les dévotions dites privées sont depuis longtemps devenues la partie la plus réellement publique du culte chrétien, l'envahissement contemporain de nos églises par les « paraliturgies » (le plus bel euphémisme clérical qu'on ait trouvé depuis Molière) ne sont-ils pas en passe de nous procurer une confusion guère moins ahurissante? *Mutatis mutandis*, par suite, il n'est pas douteux que les préoccupations de G. Dix, même si elles ne sont pas les nôtres, le sensibilisent à bien des problèmes dont la solution pourrait être fort éclairante pour nous aussi.

Un des premiers points qui doivent retenir notre attention, dans l'ouvrage que nous présentons, est la notion qu'il se fait de la « liturgie ». Comme on nous le dit et nous le redit depuis une cinquantaine d'années, la célébration liturgique, pour l'Église, est une fonction essentiellement collective. On n'y assiste pas, on y participe. Mais, cela dit (et établi avec quelle autorité!), le savant qu'est Gregory Dix n'a aucune peine à montrer que la façon dont la plupart de nos contemporains interprètent cette indiscutable vérité est un pur contresens. Pour résumer les faits et les textes qu'il cite avec la plus lucide profusion, je dirai que « collectif » ne doit nullement s'entendre au sens d'uniforme et

de grégaire. Autrement dit, comme il le montre fort bien, que la liturgie soit action collective ne signifie point que tout le monde y agisse au même plan ou doive y faire la même chose. Cela signifie tout au contraire que chacun y a sa place où il doit se tenir, pour que ce qu'il a à y faire, et qui est irremplaçable, demeure une part intégrante du tout indivisible. L'idée, par exemple, que tout le monde, dans la messe idéale, devrait au même moment dire, au moins mentalement, les mêmes prières n'est pas seulement ignorée de toute la grande tradition chrétienne; cette idée en est le reniement. Expliquons-nous donc. La « liturgie de l'Église », pour l'antiquité unanime, c'est la somme, ou plutôt la synthèse, et comme la symbiose de toute une série de « liturgies » particulières, propres à chaque rang de la hiérarchie, du pontife au laïc, et où personne ne peut prendre la place d'un autre.

Au pontife seul (c'est-à-dire à l'évêque, ou au prêtre qu'il délègue en son absence) il appartient de « rendre grâces », c'est-à-dire, tenant la place du Christ au milieu des siens, de refaire ce qu'il a fait à la Cène et qui renouvelle perpétuellement la présence de l'acte rédempteur. Aux prêtres assemblés autour de lui et qui sont avant tout son conseil (les « anciens », πρεσβύτεροι), il convient d'être les témoins officiels de son action. De sa main ils recevront la sainte communion, avant de l'aider à la distribuer aux fidèles. Notons bien que la concélébration elle-même, si belle que soit l'expression qu'elle fournit à l'unité du sacerdoce dans l'Église, n'est pas primitive. Elle n'apparaît pas avant le IV^e^ siècle. C'est donc la forme d'Eucharistie solennelle primitive, et celle de toute l'Église antique, qu'une messe célébrée par l'évêque, ou un autre célébrant unique qui le représente, et où les prêtres assistent simplement et communient. L'idée, si courante aujourd'hui dans le clergé, qu'une telle pratique serait insuffisamment « pieuse » n'est qu'une insulte gratuite à l'Église apostolique[1].

Aux diacres il revient, pour le premier d'entre eux, de servir littéralement le pontife, et pour les autres de guider la prière du peuple et d'assurer les lectures, faites par eux-mêmes ou par les ministres inférieurs, sauf la dernière avant l'homélie du pontife qui leur revient de droit.

Au peuple chrétien tout entier il appartient d'offrir et de communier (les deux vont ensemble, et recevoir la communion sans

1. Rappelons pour mémoire que le cérémonial du conclave prévoit toujours, pour les cardinaux eux-mêmes, cette pratique. L'usage contraire, de messes privées dites pendant la messe collégiale du doyen, n'est qu'une tolérance toute récente. L'étrange est que de telles « tolérances » en arrivent à paraître à certains l'idéal.

avoir au préalable participé effectivement, d'une manière ou d'une autre, au sacrifice est une idée qui serait demeurée inconcevable pour une tête formée à l'antique). Aux catéchumènes eux-mêmes, tout comme aux fidèles, la prière silencieuse, dans l'intervalle des *Oremus* et des *Collectae* du pontife qui en recueille le fruit, est offerte comme un premier acte sacerdotal.

Lorsqu'on a compris cela, il me semble qu'il y a bien des questions qui pourraient être réglées une fois pour toutes avec une grande simplicité, que la désaffection de la chrétienté médiévale et moderne à l'égard de la piété de l'Église avait fait oublier et que les mouvements dits « liturgiques » ont souvent plus embrouillées qu'éclaircies. Passons.

Un second point capital dans le travail de Dom Gregory Dix est sa version des origines de la messe dans la Cène. Nous ne nous y étendrons pas ici, puisque *La Maison-Dieu* doit publier un article entièrement consacré à ce sujet. Bornons-nous à relever ici une vérité primordiale mise en lumière à ce propos par le savant anglican. L'idéal, si cher à tant de chrétiens d'aujourd'hui, d'une liturgie qui dépouillerait tout aspect sacral pour revenir à un repas aussi proche des repas profanes qu'il est possible est une absurdité monstrueuse. Rien ne fut plus sacral, jusque dans ses formules, que la première eucharistie, inscrite comme elle le fut dans le rituel des repas liturgiques juifs. L'idée qu'en célébrant une messe qui ressemblerait à nos repas de famille, si bien « profanisés » aujourd'hui, on aurait le correspondant pour notre époque de ce que fut la première messe, a exactement la même valeur que l'idée de faire de Jésus un révolutionnaire terrestre, tranquillement ignorant du règne de Dieu [2].

Plus généralement, en ce domaine liturgique comme dans le domaine biblique où on l'a déjà fait abondamment depuis vingt ans, Dom Gregory Dix nous montre tout ce que les études historiques ont à gagner d'un retour aux sources juives. Que cela nous plaise ou non, si nous sommes membres de l'Église catholique, nous sommes membres du peuple de Dieu. Or, il n'y a qu'un seul peuple de Dieu, d'Abraham jusqu'à nous. Bien sûr, l'évolution n'est pas niable, ou plutôt le développement. Mais les traces de continuité et l'identité profonde devraient l'être encore moins. Si nous nous refusons à les reconnaître, nous refusons pour autant de rien comprendre à ce que nous faisons à l'église. Il y a d'ailleurs beaucoup de gens, surtout dans le clergé, que

2. Il est assez curieux de constater que Dom Dix, si démonstratif qu'il soit sur ce point dans son traitement de l'Eucharistie primitive, n'est pas sans trahir quelque influence des conceptions modernes lorsqu'il décrit, avec beaucoup de verve, une messe du III^e^ siècle en la transposant dans un cadre moderne.

cela ne trouble pas. Heureusement, il commence à y en avoir beaucoup d'autres, surtout parmi les fidèles, que cela gêne. Voici donc une des voies principales pour en sortir.

Après cela, il faudrait parler longuement de tout ce que Dom Gregory Dix a écrit sur le développement de la *prex sacerdotalis* par excellence, de ce que nous nommons le canon de la messe, et qui reste (nous l'oublions si facilement) l'eucharistie proprement dite : la grande action de grâces qui fait retour à Dieu de tous ses dons et nous réconcilie avec lui en nous faisant entrer dans le mystère du Christ et de sa Croix rédemptrice. La hardiesse de certaines reconstitutions critiques du savant liturgiste ne sera sans doute pas du goût de tous ses confrères en la matière. En particulier, dans la controverse entre Latins et Grecs, sur la consécration par les paroles de l'institution ou par l'épiclèse (invocation de l'Esprit sur les éléments), l'ironie de sa position ne sera peut-être pas suffisante pour lui rallier beaucoup de suffrages. Pour lui, ni l'un ni l'autre élément n'est primitif, encore que le fond de l'un et de l'autre se trouve fondu dans la simplicité de l'eucharistie apostolique : la mémoire du Christ et de son précepte salutaire, l'invocation faite par l'Église pour que se réalise à la fraction du pain Sa grande épiphanie.

Je ne parlerai pas ici, parce que ce n'en est pas le lieu, de la portée apologétique des thèses de Dom Gregory Dix sur l'eucharistie de la dernière Cène. Disons seulement qu'elle nous paraît asséner le coup décisif aux argumentations par lesquelles la critique dite indépendante a voulu écarter l'idée d'une institution de l'eucharistie par Notre-Seigneur.

Je ne parlerai pas non plus, faute de pouvoir m'étendre comme il conviendrait, de ce que l'auteur apporte au sujet du rapport entre parole et action dans la liturgie, ni des vues singulièrement neuves qu'il propose sur les parties catéchétiques ou euchologiques de la messe, ni non plus sur le développement de l'office. Un ouvrage comme celui-ci ne peut se résumer. Il doit être lu, médité, critiqué page par page par quiconque prétend aujourd'hui parler de liturgie avec autorité, à moins qu'on oublie (ce qui n'est pas rare, hélas!) que la liturgie est dans l'Église un élément éminemment traditionnel. On regrette de devoir rappeler, ce que tout ce livre proclame avec une magnificence insurpassable, que « traditionnel », dans l'Église, ne veut pas dire mort, mais vivant de la vie même du Christ, telle que les apôtres nous l'ont transmise.

Louis Bouyer.

La Messe et sa Catéchèse (Vanves, 30 avril-4 mai 1946). (Coll. « Lex Orandi », 7.) Éditions du Cerf, Paris, 1947, 344 pp. (14 × 21).

Les lecteurs de *La Maison-Dieu* savent[1] que le Centre de Pastorale liturgique réunit chaque année en une commune session d'étude théologiens et liturgistes d'une part, et de l'autre prêtres engagés dans le ministère paroissial ou missionnaire, pour confronter la science des uns avec l'expérience des autres et les besoins concrets du peuple chrétien à l'heure actuelle. En 1946 la session de Vanves eut pour objet la catéchèse de la messe; ses rapports et l'essentiel des discussions qui les ont suivis nous sont livrés dans le septième volume de la collection « Lex Orandi », *La Messe et sa Catéchèse*.

Le titre choisi fait bien comprendre le but de la session : renouveler chez les prêtres l'intelligence du mystère de la messe, et par là les aider à expliquer la messe aux chrétiens. C'est-à-dire qu'ici théologie et liturgie, l'explication du sacrement et celle des prières et des rites ne sont pas séparées, — c'est-à-dire aussi, et plus profondément, que, sans négliger la lumière des principes théologiques, on renonce ici aux précisions de détail et à l'appareil technique nécessaires dans l'enseignement scolaire de la théologie pour faire la part la plus grande aux sources bibliques, patristiques et liturgiques.

Ce retour aux sources a une double signification. En premier lieu, il est une manifestation parmi beaucoup d'autres d'un mouvement qui se généralise dans la pensée catholique actuelle, et dont les divers aspects sont étroitement solidaires : la liturgie, par exemple, est pleine de la parole de Dieu, et ce sont les Pères de l'Église qui l'ont organisée, qui souvent ont composé ses prières, qui lui ont donné son esprit. Une restauration de l'esprit liturgique qui ne serait pas en même temps un retour à la Bible et aux Pères serait vaine[2]. En second lieu, c'est ici la prédication qui retourne aux sources et y reprend son vieux nom de *catéchèse*[3]. Car, pour l'enseignement pastoral, la Bible, les Pères,

1. Cf. le cahier 15 de *La Maison-Dieu*, sur la liturgie des malades.
2. Cf. *infra*, note 6.
3. Il y a deux ans, dans son remarquable article sur *Catéchèse et Catéchisme*, M. le chanoine Martimort entreprenait ici même (*La Maison-Dieu*, n° 6, pp. 37-48) d' « exposer brièvement en quoi la méthode d'instruction religieuse de l'antiquité différait de la nôtre. Non pas qu'on prétende qu'il faille revenir purement et simplement à ces formes primitives, car les circonstances ont bien changé... » (*art. cité*, p. 37). Mais « ... il n'est pas possible qu'en nous enracinant toujours plus profondément dans la Tradition, nous ne trouvions pas le secret d'une pédagogie sacrée adaptée à notre temps, ancienne par son esprit, toute nouvelle dans sa forme » (*ibid.*, p. 48).

la liturgie sont, en même temps que des sources, des modèles : les auteurs inspirés, les saints Pères, la prière de l'Église ne s'adressent pas à des étudiants désireux de pénétrer intellectuellement le message révélé, mais simplement à tous les hommes qui croient en Jésus-Christ ou sont appelés à croire en lui[4]. Voilà pourquoi les pasteurs d'âmes qui s'abreuveront à ces sources y puiseront en plénitude le véritable esprit chrétien, y compris le souci de mettre d'abord en valeur les vérités essentielles de la foi et de parler aux fidèles un langage qui leur soit vraiment accessible : par là ils réaliseront les deux points de la remarquable allocution prononcée par l'archevêque de Paris à la session de Vanves, allocution à laquelle les lecteurs du livre feront bien d'accorder toute l'attention qu'elle mérite.

Le volume est divisé en trois parties qui présentent, la première les sources, la seconde les « lignes de force » d'une théologie de la messe, la troisième quelques applications pastorales : cadre fort souple d'ailleurs, et la seconde partie rejoint bien souvent la première. C'est normal et heureux dans le type pastoral de théologie qui est recherché ici. Peut-être cependant l'un ou l'autre des conférenciers a-t-il abusé de cette souplesse du cadre et empiété sur le domaine de ses voisins.

La première partie puise successivement aux trois grandes sources de la théologie sacramentaire, à savoir l'Écriture, les Pères et la liturgie. Tout d'abord, le R. P. Benoît décrit *Le Mystère eucharistique d'après les Évangiles.* Après un récit de la dernière Cène, il dégage le sens profond des paroles dites et des gestes accomplis par le Christ ce soir-là. Par leur dépouillement, leur précision, leurs nuances, les pages du P. Benoît font penser à *L'Évangile de Jésus-Christ* de son maître, le P. Lagrange. Mais elles se ressentent un peu de n'avoir point été rédigées pour une conférence à Vanves. Leur accent intemporel étonne dans ce volume.

Le P. Daniélou, dont on connaît la série d'articles parus ces dernières années sur la liturgie et la typologie du baptême, aborde ici avec beaucoup de talent la question de *la catéchèse eucharistique des Pères de l'Église*, surtout des Pères grecs, — saint Augustin retient peu son attention. Il n'a pas de peine à démontrer l'existence d'une prédication eucharistique chez les Pères, cela dès Hippolyte, prédication catéchétique assez semblable d'une Église à l'autre pour qu'on puisse affirmer que « nous sommes... là en présence d'un enseignement ordonné suivant un plan uni-

4. Cf., dans le présent volume, les remarques du R. P. Féret en tête de son essai, pp. 205-207.

versel, d'une véritable institution » (p. 36). A part un enseignement sacramentaire prébaptismal très rudimentaire, c'est après l'initiation chrétienne que les néophytes étaient instruits sur les sacrements qui la composent (p. 37). Le P. Daniélou distingue ensuite les trois parties principales de la catéchèse eucharistique, partie scripturaire, partie théologique, partie liturgique, et s'attache surtout à la première d'entre elles : il passe en revue les grands types de l'eucharistie dans l'Ancien Testament, « qui constituent le fond commun traditionnel de la catéchèse eucharistique » (p. 46) et sont empruntés principalement à l'Hexateuque [5], puis les passages des Psaumes et du Cantique des cantiques que les Pères ont appliqués à l'eucharistie [6]. Il souligne le rapport entre l'eucharistie et la perfection de la vie spirituelle : c'est celle-là qui nous conduit à celle-ci, qui nous procure la *sobria ebrietas*.

En étudiant les catéchèses patristiques, le P. Daniélou a été frappé par deux traits : « la cohérence de toute la réalité chrétienne autour du sacrifice du Christ » (p. 72) et « l'atmosphère religieuse, sacrale, au milieu de laquelle s'accomplissent les mystères et l'explication des mystères » (p. 71). Sur ce second point, le savant professeur de l'Institut catholique aurait peut-être dû souligner la différence de ton entre les Pères syriens et les Cappadociens par exemple. Comme l'a montré Edmund Bishop dans son fameux appendice à la traduction anglaise des *Homélies liturgiques de Narsaï* (éd. Connolly, Cambridge, 1901), si les chrétiens ont toujours eu envers les réalités sacrées la vénération qui leur est due, l'atmosphère de *crainte sacrée* ne commence à apparaître dans le culte que vers la seconde moitié du IV^e^ siècle, en terre syrienne. Elle est louable, certes, et c'est une des richesses spirituelles de l'Église, mais je ne crois pas qu'elle soit au nombre des valeurs universelles que la tradition impose à tous : il y a eu avant elle et il y a à côté d'elle place pour une autre attitude envers les sacrements, et il n'est pas illégitime que cette attitude attire davantage nos contemporains. De ce point de vue, c'est avec une parfaite justesse que le P. Roguet écrit plus loin : « L'autel est une table... Il est important de le montrer aux fidè-

5. Page 47, note 4, le P. Daniélou indique, sans prendre parti, la discussion soulevée au sujet des homélies pascales du Pseudo-Chrysostome. Les arguments du regretté Dom Connolly me paraissent exclure de façon irréfutable leur attribution à Hippolyte.

6. Cette partie de l'exposé du P. Daniélou occasionna un débat très animé sur la présentation de la Bible à nos contemporains. Difficulté de faire entrer des citadins occidentaux dans un monde oriental et paysan. Par contre, toute la Révélation biblique se développe dans une histoire et, si nous savons présenter cela, les hommes d'aujourd'hui y seront très sensibles.

les... Quand ils en seront persuadés, il faudra leur dire : « Mais cette table est un autel, et ce repas est un sacrifice » (p. 117).

La première partie s'achève par une étude du chanoine Martimort sur les *Lignes essentielles de la messe d'après les liturgies comparées*. Ces quelque vingt-cinq pages, nécessairement schématiques, montrent combien l'on devra tenir compte des liturgies non romaines quand on voudra remettre au point les *Leçons sur la Messe* de Mgr Batiffol. Souhaitons que le directeur du C.P.L. trouve un jour le loisir de s'attaquer à cette tâche, qu'il se montre si capable d'accomplir.

La seconde partie du volume, intitulée « Lignes de force », contient cinq conférences très différentes les unes des autres par leur étendue et leur méthode.

Tout d'abord, le P. Roguet présente simplement et clairement les points théologiques essentiels : *La Messe, Mémorial du Seigneur*, n'est pas, comme l'a voulu la théologie baroque d'où nous sortons à peine, un mystère inscrutable qui a fait couler des flots d'encre et fait construire des théories abstruses, c'est le renouvellement de la Cène, le repas par excellence, car ce jour-là le Seigneur a commandé de « faire ceci en mémoire de lui »; et le récit de la Cène prouve qu'elle fut le repas de la Pâque nouvelle, le mémorial du sacrifice de la Croix. Ce sacrifice, la messe le contient et en applique les fruits.

Dom Lambert Beauduin, dans sa conférence sur *La Messe, sacrifice de louange*, développe cette idée que « l'adoration et la louange sont le but premier et l'élément essentiel de tout sacrifice... Quant aux buts propitiatoire et impétratoire, ils peuvent être rendus nécessaires par l'état coupable de l'offrant; mais ne jaillissent pas spontanément de la notion de sacrifice » (p. 139). Cette idée a été très active dans les anciennes liturgies, mais elle a été injustement compromise avec le luthéranisme.

Dans la conférence suivante, sur *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe*, le Rme P. Dom Bernard Capelle, Abbé du Mont-César à Louvain, commence par discerner dans tout sacrifice rituel deux aspects : les dispositions de celui qui l'offre et la qualité intrinsèque de l'œuvre accomplie, chargée de vertu divine[7]. Or « la messe est susceptible d'enclore et d'exprimer la plus héroïque donation de l'homme, mais elle est premièrement le sacrifice objectif du Christ... » (p. 159). Ce principe théologique et la signification obvie des prières de l'offertoire au Missel romain nous invitent à accorder moins d'importance qu'on ne

7. A la page 162, Dom Capelle reprend le nom d'oblateur pour désigner le « fidèle qui vient offrir à Dieu, par les mains du prêtre, la victime ». Le terme est certainement heureux et utile.

l'a fait ces dernières années au don de nous-mêmes à Dieu dans l'offertoire et surtout à la manifestation de ce don par différents objets apportés à l'autel. Il y a eu « une véritable hypertrophie de l'*opus operantis* » (p. 170).

L'éminent liturgiste de Louvain, auquel l'étude du Missel romain doit tant, ne m'en voudra pas de faire la remarque suivante : je crois sa réaction contre la dévotion subjective à la messe juste et très opportune, mais j'ai peur qu'elle n'ait dépassé l'équilibre qu'elle voulait rétablir. Certes, l'offrande de nous-mêmes à Dieu est bien plus le fruit de l'eucharistie en nous que notre disposition à recevoir celle-ci. C'est par la communion que Dieu réalisera en nous son *manus aeternum*, fera de nous des hosties de louange; mais c'est à l'offertoire que nous lui avons demandé de faire de nous de telles hosties; nous lui avons offert notre désir, nos bonnes dispositions. Et si, depuis le XII[e] siècle, la spiritualité occidentale insiste sur l'offrande de nous-mêmes à l'offertoire, il y a là un fait spirituel de la vie de l'Église que le théologien ne saurait négliger.

Dans sa très importante étude sur *La Messe, rassemblement de la communauté*, dont le contenu est beaucoup mieux indiqué par le sous-titre : « Peuple de Dieu et Pâque eucharistique », le P. H.-M. Féret éclaire le sacrement pascal de la nouvelle Alliance par ses préparations et ses figures de l'Ancien Testament.

L'eucharistie est mystère pascal et doit être comprise à la lumière de la Pâque ancienne qu'elle accomplit et qu'elle remplace, à la lumière donc du déroulement des promesses de Dieu dans l'histoire de son peuple saint. L'Exode a fixé des traits durables du peuple de Dieu : toujours il devra être délivré par Dieu du monde des servitudes et de l'idolâtrie; « toujours il devra passer par les purifications du désert; toujours enfin il devra, fort de la puissance du Dieu vivant en lui, déployer toutes ses ressources d'énergie et de liberté pour conquérir... la véritable et définitive terre promise » (p. 219). Pareillement, la Pâque est le mystère du « passage » national du peuple de Dieu et marque ses étapes historiques. Aux jours saints, cette Pâque devient eucharistique parce que les promesses sont accomplies et que le peuple se sait comblé, et cependant elle reste encore eschatologique.

Dans le repas pascal de la nouvelle Alliance, à la différence de sa figure, on commence par la manducation du pain et l'immolation de l'Agneau vient ensuite. En choisissant le pain et le vin, préfigurés par Melchisédech, pour en faire son Corps et son Sang, le Christ exalte les réalités terrestres et le labeur de l'homme.

En commençant par un repas, il nous signifie que dans le mystère chrétien la charité fraternelle nous conduit au sacrifice.

La Cène est en effet en rapport étroit avec la Passion, avec le sacrifice du Messie rejeté par son peuple, du Fils obéissant à la volonté de son Père comme jadis Isaac à la volonté d'Abraham : l'âme de ce sacrifice est l'acte de charité du Christ en croix, qui cimente la charité du peuple nouveau, le libère du mal et le fait entrer en possession de son héritage divin : Pâque vraiment triomphale !

Le réalisme de la Pâque eucharistique s'explique par la situation générale des réalités de l'Alliance nouvelle par rapport au mouvement des promesses dans l'ancienne Alliance : dans chaque cas, la réalité prolonge la promesse dans l'espace et le temps et la transcende en dehors de l'espace et du temps.

Ce principe extrêmement éclairant permet de présenter sous un jour nouveau les principales thèses de la théologie classique de l'eucharistie et met admirablement en valeur leur cohérence.

J'espère n'avoir pas résumé de façon trop infidèle cet exposé si riche et si vivifiant, que sa densité même, et parfois une rédaction quelque peu hâtive, rendent difficile à suivre.

Des discussions pastorales il faut particulièrement retenir un point important : la nécessité de distinguer la communauté chrétienne proprement dite, qui a droit à une formation chrétienne intégrale, et le groupe des catéchumènes et de ceux qui pratiquent doivent leur être assimilés : ceux-ci ont besoin d'une formation progressive et vraisemblablement d'une liturgie adaptée à eux. Ceci nous ramène à une question étudiée à Vanves, celle de l'obligation d'assister à la messe des catéchumènes. « *Les pasteurs*, disent les conclusions de la session, *s'efforceront de lui redonner tout son sens et toute son efficacité; ils se tiendront en garde contre une casuistique qui en minimiserait la portée et l'obligation* » (p. 323). L'ensemble de ces conclusions, si justes et si pesées dans leurs termes, méritent une lecture très attentive.

Le volume s'achève par la traduction française de l'anaphore de saint Basile : beau témoignage d'esprit catholique. Ce livre est un livre de plénitude catholique.

PIERRE-MARIE GY, O. P.

Archimandrite Cyprien : *L'Eucharistie.* Cours donné à l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris (en russe). Paris, Ymca-Press, 1947; 351 pp.

Ce livre est le premier traité orthodoxe de l'Eucharistie publié en russe depuis une quarantaine d'années. La lacune se faisait gravement sentir. Il n'est donc pas étonnant que le livre du P. Cyprien, professeur à l'Institut orthodoxe Saint-Serge, trouve dès maintenant une large audience dans les divers milieux orthodoxes auxquels il le destine (p. 22) : les prêtres et les laïcs, les théologiens débutants et les spécialistes. Il ne manquera pas d'intéresser également le public catholique.

Une première partie du traité est consacrée aux sources et à l'histoire (pp. 25-134). L'auteur nous parle tout d'abord du mystère eucharistique, « sacrement des sacrements » (Pseudo-Denys), « où s'accomplissent aussi les autres actes sacrés », suivant une expression de Palamas, mystère de l'Église, Corps du Christ et sacrifice « en tout et pour tout ».

Après avoir donné un commentaire très patristique de Jean VI, l'auteur passe au récit évangélique de la Cène. Il résume les diverses parties rituelles du repas pascal juif et place à part la consécration de la coupe eucharistique, « après le souper » (I Cor., xi, 25). Il étudie ensuite les développements progressifs du noyau judaïque, d'après la Didachè, saint Justin et certains passages de saint Irénée. Pour la question des agapes, le P. Cyprien est catégorique : elles étaient, dès le début, nettement distinctes de l'acte eucharistique, qui pouvait pourtant se placer à la fin du repas. Certains rites de l'Église d'Orient conservent jusqu'à nos jours un vestige des agapes primitives (p. 63).

Une étude sur saint Hippolyte nous décrit l'état de la liturgie eucharistique au III^e^ siècle et nous introduit au IV^e^ et au V^e^. Ici, l'auteur reproduit, d'après Brightman, différents schèmes de l'anaphore, reconstruits sur des fragments de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Jean Chrysostome, des auteurs syriaques, des écrits aréopagitiques. Il distingue quatre types principaux de liturgies : celles d'Alexandrie, de Mésopotamie, de Jérusalem et de Byzance. Les deux derniers types se rapprochent l'un de l'autre et présentent, pour l'essentiel, le plan des liturgies byzantines postérieures, ainsi que celui de la liturgie arménienne de saint Grégoire l'Illuminateur. Le P. Cyprien donne un caractère particulièrement vivant à son exposé en reproduisant de très nombreux textes en traduction russe : celui, par exemple, des anaphores des Constitutions apostoliques et de la liturgie attribuée à saint Jacques.

La seconde partie du traité est une explication pratique et théo-

logique des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome.

Les pages consacrées à la préparation du prêtre et des éléments (pp. 137-160) donnent de très nombreuses indications canoniques et pratiques, des considérations critiques sur certains usages locaux. L'auteur décrit aussi l'histoire de la prothèse byzantine qui s'est scindée, avant le VIII[e] siècle, en deux parties distinctes : la préparation des éléments (placée avant la liturgie des catéchumènes par suite de la disparition du catéchuménat) et le transport des éléments à l'autel (grande entrée). Dès le IX[e] siècle, des sources manuscrites montrent le caractère consécratoire de certaines prières de la préparation, ce qui permet au P. Cyprien d'affirmer que l'Église primitive ne connaissait pas de « moment » consécratoire défini (p. 152). Mystère de Bethléem (« la Maison du Pain »), communion des saints dans l'Église, ces éléments symboliques de la théologie patristique de la préparation sont aussi développés par l'auteur.

Le P. Cyprien parle de l'origine synagogale et catéchétique de la liturgie des catéchumènes. Il donne des explications sur quelques points de détail (le « trisagion », le « prokeimenon » ou graduel latin, la litanie des catéchumènes).

Le début de la liturgie des fidèles, qui comprenait autrefois la préparation des dons (ce qui se conserve en partie dans le rite pontifical), a une origine pratique (transport des éléments à l'autel) et une signification symbolique : la mise au tombeau du Seigneur.

La préface et le *Sanctus* sont mis en rapport avec les « kédusha » hébraïques. A propos des paroles d'institution, l'auteur rappelle la variété de leurs expressions dans différents textes bibliques et liturgiques : il y voit confirmation de la doctrine orthodoxe, qui ne leur accorde pas la valeur de « formule » consécratoire (p. 229). Le P. Cyprien s'arrête sur la théologie du temps que présuppose l'anamnèse byzantine en « faisant mémoire » d'un événement futur : la seconde venue du Christ (p. 231).

La question de l'épiclèse occupe l'auteur sur une cinquantaine de pages (pp. 233-286). Il invoque le témoignage de Basile, de Cyrille de Jérusalem, de Chrysostome, d'Irénée et de Justin pour affirmer la doctrine orthodoxe de la consécration « par l'épiclèse du Saint-Esprit ». Il passe à l'histoire du problème et constate d'abord qu'une théologie différente de la consécration n'a pas empêché l'unité de l'Occident et de l'Orient durant de longs siècles. Des positions hostiles ont été prises en Orient à partir du XII[e] siècle et en Occident depuis le temps de Benoît XII (XIV[e] siècle). Le P. Cyprien fait ensuite une minutieuse revue des théologiens occidentaux qui, dès le XVI[e] siècle, ont défendu la consécration par l'épiclèse (Catharini, Cheffontaines, Le Brun et

d'autres); du côté de l'Orient, certains théologiens de l'école de Kiev ont formulé, sous une directe influence occidentale, la doctrine de la consécration *solis verbis Domini*.

Après avoir réfuté les arguments de ceux qui ont prétendu rabaisser la valeur consécratoire de l'épiclèse, le P. Cyprien préconise un retour à la tradition patristique, qui ne cherchait pas à définir « comment », ni « à quel moment précis » se produit la consécration. Le terme « transsubstantiation », qui est un concept philosophique, est inapplicable au mystère; le « moment » de la consécration est indéfinissable : le canon tout entier est une prière consécratoire, et l'épiclèse, si elle a une importance spéciale, n'est pas une *formule* de consécration. L'auteur pense qu'un accord est possible sur cette base entre des théologiens catholiques comme le P. Salaville d'une part et des orthodoxes comme le métropolite Antoine (Chrapovichkij et le professeur Dyovouniotis de l'autre (pp. 264-265). L'étude sur la question de l'épiclèse se termine par des éclaircissements de détail : existence de l'épiclèse en Occident et même à Rome, où elle fut supprimée, probablement par Grégoire I^er^ (pp. 590-604), variantes dans le texte de l'épiclèse en Orient, changements dans la rubrique, interpolation (réprouvée par l'auteur) du « tropaire de tierce » dans les rituels slavons avec un but de polémique antilatine.

A propos de la prière d'intercession, le P. Cyprien s'arrête sur la signification universelle du sacrifice, sur le parallélisme de cette prière avec la préparation. Il rappelle, à l'occasion de l'élévation et de la fraction, que la communion est réservée aux « saints », membres de l'Église.

Il passe à l'explication d'un rite propre aux liturgies byzantines : le zéon, c'est-à-dire l'eau chaude versée dans le calice avant la communion (pp. 307-313). A la suite de Nicétas Stéthatos et de Siméon de Thessalonique, il y voit le témoignage de la présence du Saint-Esprit vivificateur dans le Crucifié mort : une tradition manuscrite fait en effet dire au prêtre ou au diacre versant l'eau chaude : « zéon du Saint-Esprit ».

En parlant de la communion, le P. Cyprien insiste sur l'unité de l'acte liturgique et de la communion, cite saint Basile préconisant la communion quotidienne, mais rappelle aussi l'importance de la préparation personnelle. L'immersion dans le calice des parcelles de pain découpées avant la liturgie en mémoire de la Vierge, des saints, des vivants et des morts, les tropaires de Pâques récités à ce moment par le prêtre rappellent la participation de l'Église tout entière au sacrifice et à la vie du siècle futur.

En conclusion, l'auteur parle une dernière fois du mystère et du sacrifice qui opèrent notre salut *commun* et dénonce la ten-

dance à préférer les dévotions personnelles à une participation constante à l'acte eucharistique.

Une bibliographie à peu près exhaustive, tant orthodoxe que catholique, anglicane et protestante, précède le traité.

On aura noté le caractère liturgique de ce traité de théologie. Sans doute la théologie latine développera-t-elle toujours plus que celle d'Orient les *quaestiones* que soulève l'accomplissement du Repas du Seigneur; les précisions acquises à l'occasion de la controverse bérangarienne touchant le mode de présence du Corps et du Sang du Christ dans les espèces, ou par le Concile de Trente touchant la nature du Sacrifice eucharistique, sont des données acquises que l'on aimerait voir la théologie orientale assimiler dans son organisation propre. En ce sens, on ne peut que louer le P. Cyprien de renoncer à l'expression de « transsubstantiation », entrée dans la théologie byzantine sous l'influence latine et qui n'a de sens qu'à l'intérieur d'une problématique particulière, demeurée étrangère à l'Orient et dont on doit de plus en plus se demander si elle peut encore avoir un sens acceptable pour les chrétiens d'aujourd'hui ou si elle ne risque pas à peu près inévitablement de provoquer de graves contresens dont il semble même parfois que certains théologiens ne soient pas indemnes.

Sans doute éviterait-on bien des difficultés et des pseudo-problèmes si on en revenait à ce principe que la théologie sacramentaire doit tendre à donner l'intelligence de ce qui s'accomplit dans les rites de l'Église et non de construire déductivement à partir de quelques principes une synthèse logique qui exténue le donné liturgique. Encore importerait-il de tenir compte de tout ce donné et non de la pratique d'une seule Église. Le P. Cyprien, qui connaît bien la théologie et la liturgie latines et sait à l'occasion le montrer, n'a peut-être pas tiré d'une étude comparative des liturgies eucharistiques d'Occident et d'Orient tout le profit qu'on en peut espérer. Il nous paraît en particulier que l'accent mis par la liturgie romaine sur l'oblation vient heureusement compléter, et le cas échéant souligner l'aspect de mystère de présence et de manifestation divine qui prédomine dans les liturgies orientales.

Quant à la solution proposée par le Père concernant l'épiclèse, nous pensons qu'avec les nuances qu'il lui donne elle est profondément juste. Il y a, et très anciennement, deux orientations divergentes des théologies en fonction des caractères complémentaires notés plus haut : aspect ascendant du sacrifice d'oblation en Occident, aspect descendant de la communication du mystère divin dans le Christ en Orient, de cette double orientation Ambroise à Milan, Cyrille (ou Juvénal) à Jérusalem sont, dès le

IVe siècle, les témoins; mais ces orientations auraient dû demeurer complémentaires au lieu de prétendre s'opposer ; de ces exclusives on trouverait des responsables de part et d'autre. Et ensuite il devenait bien difficile de retrouver un langage commun; nous ne pensons pas qu'un Ambroise Catharin, par exemple, puisse être présenté comme un témoin occidental de la conception byzantine; un Lebrun avait assurément un sens plus juste des perspectives; l'importance que leur accorde le P. Cyprien devrait inciter quelque théologien également au fait de la théologie scolastique et des données liturgiques à examiner de plus près leur position.

Nous ne savons encore quelles appréciations provoque dans le monde orthodoxe ce nouveau traité; il marque en tous cas une époque, le renouveau d'une théologie qui se veut fidèle aux traditions des Pères grecs et de l'Église d'Orient, mais qui entend ne pas ignorer le travail de la pensée chrétienne en Occident. S'il reçoit la diffusion qu'on lui souhaite et qui, hélas ! étant donné la langue dans laquelle il est écrit, dépend de circonstances bien étrangères à la théologie, il sera dans le monde orthodoxe un bon instrument d'une authentique théologie œcuménique, c'est-à-dire d'une théologie vraiment fidèle, par-delà les controverses, au donné de la Révélation vécu dans une tradition qui, forte de sa légitimité, ne prétend pas à l'exclusive. A ce titre aussi, il est bon que les théologiens d'Occident ne l'ignorent pas.

I.-H. Dalmais et J. Maindorf.

Formes et institutions liturgiques

P. Nautin : *Je crois à l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, pour la Résurrection de la chair.* Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole. (Collection « Unam Sanctam ».) Paris, Éditions du Cerf, 1947, 68 pp., 90 fr.

Demandons-nous à saint Irénée où trouver la doctrine salutaire prêchée par le Seigneur, ce n'est pas d'abord à l'Écriture qu'il nous adresse, mais à la Tradition vivante possédée par toutes les Églises d'origine apostolique, entre lesquelles émerge la fondation des apôtres Pierre et Paul. Pressées à leur tour de manifester cette Tradition dont elles ont le dépôt, ces Églises nous répondront : « Vivez dans notre communauté, écoutez nos catéchèses, participez à notre liturgie; vous serez assurés d'y rencontrer la doctrine du salut, la parole de Dieu telle que l'Esprit donne à son Église de la comprendre et de la vivre. » De là l'importance de la liturgie comme lieu théologique; bien des textes du Nouveau Testament eux-mêmes n'ont d'autre origine que

catéchétique ou rituelle. La théologie du baptême et de l'eucharistie a beaucoup profité, durant ces dernières années, des études entreprises sur l'histoire du culte chrétien primitif et des anciennes liturgies. C'est dans la même ligne de travail que M. Nautin apporte sa contribution à un point précis de la théologie de l'Église.

Le *Symbole des Apôtres* inséré dans notre rituel du baptême ne peut se réclamer, la certitude en est acquise depuis le XVI^e^ siècle, d'une origine apostolique. Au terme des multiples études entreprises à son sujet, on s'accorde aujourd'hui à retrouver l'état le plus ancien de notre symbole dans la reconstitution faite du symbole romain à la fin du IV^e^ siècle. De nombreux documents antérieurs présentent cependant des titres probables à être considérés comme sources littéraires de cette fixation du IV^e^ siècle, entre lesquels la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, rituel qui nous livre l'état de la liturgie et de la discipline romaines au début du III^e^ siècle. M. Nautin a pensé que cette source, étudiée sur le point précis de la troisième interrogation baptismale, pourrait apporter quelque lumière historique sur l'origine et quelque lumière théologique sur le contenu de la partie du symbole qui lui correspond. On sait que la *Tradition apostolique* ne nous est point parvenue dans le texte grec authentique : il ne nous reste que des fragments de la version latine et des adaptations copte, arabe et éthiopienne. (Dom B. Botte a donné récemment une édition courante — principalement établie d'après la version latine — en latin et une traduction française annotée de la *Tradition apostolique* dans la collection « Sources chrétiennes » aux Éditions du Cerf.) Au terme d'une érudite critique textuelle menée dans le premier chapitre, l'auteur propose cette restitution du texte original de saint Hippolyte : « Crois-tu aussi à l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, pour la résurrection de la chair ? » Telle aurait été la forme tout à fait primitive de la troisième partie de notre Symbole, car l'auteur précise ensuite (chapitre v), à l'aide d'une sûre documentation historique, que cet énoncé de la dernière interrogation baptismale ne doit pas remonter au-delà de saint Irénée (mort aux environs de l'an 200) et qu'il a certainement été rédigé dans le sillage doctrinal de ce grand docteur.

Les érudits discuteront peut-être par la suite tel ou tel détail des interprétations de M. Nautin. Dès maintenant nous lui savons gré de nous avoir restitué cette belle formule de notre Symbole, prégnante d'une profonde théologie de l'Église, que les états postérieurs du texte ont édulcorée. Dans les chapitres II, III et IV de son ouvrage, il se plaît à manifester toute la richesse dogmatique issue directement de la tradition biblique et patristique que révèle cette confession de foi : « Je crois à l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, pour la résurrection de la chair. » L'Église, la *sainte* Église, parce que l'Esprit-Saint l'habite et l'anime, est le lieu où l'Esprit est communiqué aux hommes, le lieu où il agit pour la divinisation des âmes et la sanctification de nos corps mortels, jusqu'à cette consommation de son œuvre que sera la gloire des élus et la résurrection de leurs corps, terme parfait du dessein divin sur le monde. L'Église apparaît ici comme la réalité qui unit, dans l'intervalle des deux avènements du Christ, le premier fruit de sa Passion, qui est le don de la Pentecôte et le fruit consommé de la gloire.

La troisième partie du Symbole dans notre rituel actuel du baptême nous présente une série d'articles de foi juxtaposés à la confession du Saint-Esprit, sans lien dynamique ni apparente nécessité. On regrettera cette dévalorisation de la liturgie ancienne. Sachons du moins, lorsque nous récitons cette partie du Symbole, lui restituer mentalement tout le réalisme de foi dont l'étude de M. Nautin nous a découvert l'intention dans l'œuvre des premiers auteurs de notre liturgie baptismale en sa tradition romaine.

A. Liégé.

R. P. E. Mercenier et chanoine F. Paris : *La Prière des Églises de rite byzantin. I. L'Office divin, la Liturgie, les Sacrements.* 2e éd., 1947. Prieuré de Chevetogne; 471 pp.

Profitons de cette seconde édition du premier volume de l'important ouvrage entrepris par les moines bénédictins de l'Union pour signaler enfin cette œuvre décisive pour la diffusion de la connaissance du rite byzantin. Les belles éditions grecques de Venise ou de Rome sont rares, encombrantes et dispendieuses; les textes slaves, en dehors des récentes éditions romaines du Trebnik et du Sloujebnik, depuis longtemps introuvables. En fait de versions en langues occidentales, la seule complète était jusqu'ici la traduction allemande de l'archiprêtre Von Maltzev au début du siècle. Le travail entrepris par les moines d'Amay-Chevetogne ne paraît pas, pour le moment, devoir être aussi complet; les notes sont moins nombreuses et moins amples, suffisantes cependant pour permettre au lecteur de comprendre les textes et les rites. C'est en effet un but pratique qui a été visé : rendre accessibles aux fidèles de rite latin les parties de la liturgie byzantine auxquelles l'existence d'églises de ce rite, de plus en plus nombreuses en nos pays, et celle même du monastère de Chevetogne, peut lui donner occasion de participer. Or, jusqu'ici, si les traductions de la liturgie eucharistique, du moins de celle de saint Jean Chrysostome, sont nombreuses, l'office divin et les sacrements demeuraient incompréhensibles au plus grand nombre, et même parmi les Russes émigrés, les jeunes de la seconde génération comprennent parfois plus aisément le français que le slavon liturgique. C'est dire l'intérêt pratique de l'œuvre entreprise. Le premier volume renferme l'ordinaire de l'Office (horologe), les trois liturgies eucharistiques de saint Jean Chrysostome, de saint Basile et des Présanctifiés, le rituel des sacrements. Les usages différents des Églises slaves et grecque sont soigneusement indiqués; peut-être eût-on pu noter aussi ceux des Églises melchites du Proche-Orient, où les catholiques sont nombreux. La traduction vise plus à la fidélité qu'à l'élégance, et le

lyrisme des compositions des mélodes ne transparaît que trop rarement, cette insuffisance se remarque surtout dans le second volume qui renferme le propre de l'office des grandes fêtes à date fixe. On veut espérer que le troisième volume, depuis longtemps sur le chantier et qui doit renfermer le propre de la quinzaine pascale, donnera aux lecteurs français un équivalent des belles traductions allemandes du P. Kirchoff.

Telle qu'elle est, cette œuvre, dont nous souhaitons vivement qu'elle se continue et s'étende aux autres rites, est une contribution de premier ordre au renouveau liturgique. Celui-ci, en effet, doit faire appel, pour lui trouver des expressions nouvelles, à toutes les traditions liturgiques dans lesquelles l'unique Église a, au travers des temps et des lieux, exprimé sa prière.

I.-H. Dalmais.

O. Cullmann : *Weihnachten in der alten Kirche*. H. Majer Verlag, Bâle, 1947.

L'opuscule du professeur Cullmann sur *Noël dans l'Église ancienne* joint des réflexions historiques et théologiques fort suggestives à un exposé succinct mais précis des résultats acquis en la matière. L'ensemble montre à merveille comment un développement liturgique, si marqué qu'il soit par les contingences humaines, témoigne du mouvement même de la foi pour prendre une conscience explicite du mystère qu'elle tient.

M. Cullmann rappelle d'abord que la date anniversaire *réelle* de la naissance de Jésus est et restera, à s'en tenir à l'histoire évangélique, inconnue de nous[1]. Les écrivains chrétiens des premiers siècles qui ont essayé de la fixer l'ont fait, sans d'ailleurs s'accorder entre eux, au nom de spéculations qui n'ont rien à voir avec l'histoire : la mettant par exemple, soit directement, soit par l'intermédiaire de la conception virginale, en rapport avec la date (présumée) de la création du monde, ou avec celle de la Passion. Leurs essais n'ont alors rencontré dans l'Église qu'un intérêt très relatif.

En réalité, si l'on s'est mis à fêter Noël, ce n'est pas pour commémorer une *date*, c'est pour célébrer un *fait* essentiel à la foi quelle qu'en soit la date précise, un événement majeur de l'histoire du salut : la venue de Dieu dans le monde. Non pas toutefois l'événement central : celui-ci est la Résurrection du Sei-

1. Le seul indice est la mention, par Luc, des bergers qui passaient la nuit dehors avec leurs troupeaux. A considérer le climat et les usages de la Palestine, cette indication laisserait le choix entre le printemps, l'été et l'automne, à l'exclusion de l'hiver.

gneur; et c'est Pâques seul, d'abord, qui fait l'objet d'une commémoration liturgique, en premier lieu par la célébration hebdomadaire du « jour du Seigneur », ensuite par un cycle pascal distinct. La fête de la Nativité, elle, inconnue du christianisme primitif, ne pouvait s'imposer que le jour où la réflexion théologique se serait portée, de l'œuvre du salut, sur la *personne* même du Sauveur. Cette réflexion christologique s'est, de fait, développée dans la controverse contre l'hérésie, et il est instructif de constater que, par l'hérésie, le diable a porté sa pierre — la première pierre — à l'édifice liturgique de Noël. Pour la gnose, Jésus n'est pas le Verbe incarné, et Dieu n'a contracté, avec l'homme Jésus, qu'un lien temporaire, dont la première manifestation est donnée au baptême par Jean : « Tu es mon Fils. » Et nous savons, par Clément d'Alexandrie, que les tenants de la gnose de Basilide fêtaient, au 6 janvier[2], le baptême de Jésus, première « épiphanie » de la divinité en lui. L'Église d'Orient semble ainsi avoir appris de ces gnostiques à célébrer l' « épiphanie » du Christ. Mais pour la foi orthodoxe, la première et la décisive « épiphanie » ne pouvait être que la *naissance* de Jésus, première « apparition », « manifestation » sur la terre de la divinité que, face à l'hérésie, les grands conciles allaient confesser indissolublement jointe à la nature humaine du Christ. Aussi la fête du 6 janvier, telle que la pratique non plus la Gnose mais l'Église, où nous la voyons partout répandue au début du IV^e^ siècle, joint-elle au baptême la Nativité : elle est bien la première fête de Noël. A ces deux « épiphanies » elle en associe bientôt une troisième : celle des miracles, résumés dans celui de Cana. Elle les célèbre toutes sous le signe de la « lumière », celle qui en saint Jean (chap. 1) « brille dans les ténèbres » et qu'annonce l'étoile des Mages[3]. Riche liturgie que M. Cullmann peut nous décrire : en Égypte d'après un précieux papyrus, livre de chœur

2. Pourquoi le 6 janvier ? C'était un jour consacré à divers cultes païens, et les gnostiques ont pu être conduits à affirmer en ce jour-là l' « épiphanie » du véritable Être divin, pour des motifs analogues à ceux qui ont conduit plus tard les chrétiens de Rome à fixer Noël au jour de la fête du Soleil.

3. M. Cullmann remarque en passant (pp. 15-16) que de tout l'ensemble primitif seule l'Adoration des Mages est restée associée à notre fête actuelle de l'Épiphanie. Cette remarque serait inexacte si l'auteur protestant avait entendu l'étendre à l'Église catholique; la liturgie romaine du 6 janvier maintient associés l'Adoration des Mages, le Baptême du Christ et le miracle de Cana, comme en témoigne (entre autres !) la belle antienne du *Benedictus* : *Hodie caelesti Sponso juncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus ejus crimina; currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias; et ex aqua vino facta laententur convivae, alleluia.*

des chantres d'une église; en Syrie d'après saint Ephrem; en Palestine d'après le célèbre récit d'Éthérie.

C'est en 325 et 354 que notre actuelle fête de Noël, en Occident d'abord et premièrement à Rome, s'est détachée de cet ensemble pour se fixer, comme une solennité distincte, au 25 décembre. Pourquoi? Ce n'est pas que le 25 décembre ait paru alors un anniversaire plus exact que le 6 janvier; cette question insoluble soulevait toujours aussi peu d'intérêt dans l'Église, et ce n'est que plus tard — pour convaincre les Orientaux récalcitrants d'adopter la nouvelle fête — qu'on voulut attacher une valeur historique à sa date liturgique. Le désir de *distinguer* la Nativité des autres « épiphanies » s'explique en réalité, pense M. Cullmann, par un souci plus pointilleux d'orthodoxie : la divinité de Jésus dès sa naissance, affirmée à Nicée en 325, reconnaissait à la Nativité une tout autre importance dogmatique qu'aux manifestations ultérieures de la divinité dans le Christ; on voulut souligner cette importance décisive par la séparation liturgique, contre toute équivoque, contre tout compromis avec l'hérésie; et ce souci convenait particulièrement à l'Église de Rome, qui avait joué un rôle prépondérant dans l'élaboration des définitions conciliaires. Quant au *choix de la date*, nous y voyons jouer, à la faveur du symbolisme scripturaire de la lumière, un facteur étranger au christianisme : l'existence d'une fête solaire du 25 décembre (le solstice) pratiquée tant dans la religion de Mithra que dans le culte impérial du *Sol invictus*, et qui offrait aux chrétiens l'occasion d'affirmer de façon parlante à la sensibilité populaire la victoire du Christ, vrai « Soleil de justice » (Mal., IV, 1). Des docteurs chrétiens, Ambroise, Augustin, Léon, ont dégagé le sens de cette confrontation. Mais elle avait d'abord été voulue, moins comme une confrontation que comme une tentative délibérée de conciliation, par Constantin, dont le rôle en cette affaire semble décisif à M. Cullmann. Et voici le diable encore, en l'occurrence le démon syncrétiste caressé par l'empereur mal converti, posant la clef de voûte de notre édifice liturgique de Noël, dont nous avons vu la gnose de Basilide jeter les fondements. L'intention syncrétiste de Constantin est claire dans un cas très voisin : celui du « jour du Seigneur » dont il fait pour l'Empire le jour du repos légal — mais parce que ce « jour du Seigneur » coïncidait en fait avec le « jour du soleil »; en sanctionnant cette rencontre, Constantin travaillait consciemment à réconcilier les deux cultes. La même politique dut faire jouer l'influence impériale pour faire du 25 décembre le jour de Noël. — Date que l'usage d'Occident fit prévaloir par la suite, malgré des résistances locales plus ou moins vives, dans tout l'univers chrétien.

Quelles conclusions tirer de cette histoire complexe ? Celles de M. Cullmann nous paraissent d'un sens théologique irréprochable. Tout d'abord, ni le 6 janvier ni le 25 décembre n'ont d'abord prétendu être ni ne sont la date historique de la naissance du Christ; nous fêtons à Noël un *fait*, la venue du Verbe incarné, dont la *date* nous reste inconnue. En second lieu, Noël ne peut être considéré comme le centre du culte chrétien; ce centre est Pâques, qui rappelle l'événement central de l'histoire du salut, la mort et résurrection du Christ[4]. Le développement liturgique qui a abouti à la fête de Noël et à celle de l'Épiphanie n'en est pas moins non seulement légitime, mais commandé par cette foi au Christ dont témoigne le Nouveau Testament (où Matthieu, Luc et Jean développent explicitement le fait et le mystère de la venue du Christ en ce monde). En particulier, le thème de la lumière, qui joue dans ces liturgies un si grand rôle, ne doit rien dans sa substance aux religions solaires; c'est au Nouveau Testament qu'il doit d'exister dans le christianisme, et de pouvoir, *ensuite*, rencontrer au dehors le *Sol invictus*. — Mais ces rencontres elles-mêmes, et « l'éclat emprunté » que notre fête de Noël en a tiré ? Un Harnack eût ici, peut-être, parlé d' « hellénisation du christianisme ». La position de M. Cullmann est plus réservée — et plus exacte. Il condamne, cela va sans dire, le propos syncrétiste de Constantin. Mais il ne frémit pas rétrospectivement à la pensée de danger couru, d'une transformation du Christ Sauveur en un dieu cosmique. Bien loin de crier au compromis, il trouve au contraire dans une doctrine *du Nouveau Testament* qui lui est justement chère la ressource qui permettait au christianisme d'affronter l'épreuve et lui assurait d'en triompher : c'est que le Verbe fait chair, et, dans la chair, Sauveur des hommes, est aussi, auprès du Père, présent à la création et « médiateur » de cette création. Le peuple des rachetés, qu'il s'est acquis au prix de son sang, lui appartient; mais le cosmos aussi lui appartient, et (Rom., VIII, 19 et ss.) attend de lui sa rédemption. Saint Matthieu nous rapporte qu'à la mort de Jésus le soleil s'est obscurci. On avait le droit de s'en souvenir en associant la pensée du Christ naissant au temps du « soleil nouveau ». La foi au Christ Rédempteur se devait d'affirmer aussi le Règne cosmique du Christ, — et la défaite du *Sol invictus*.

L'histoire de Noël aboutit ainsi, précisément en mettant en valeur tel facteur gnostique ou païen de son développement, à

4. J'avoue toutefois ne pas saisir comment cette remarque, que le *centre* de l'année liturgique est à Pâques, conduit M. Cullmann à regretter (p. 28) qu'on la fasse *commencer* par l'Avent.

faire ressortir la sûreté de la foi pour discerner son objet et la rigueur de la *lex credendi* qui s'exprime dans la *lex orandi*.

TH.-G. CHIFFLOT, O. P.

Archimandrite ALEXIS VAN DEN MENSBRUGGHE : *La liturgie orthodoxe de rit occidental. Essai de restauration*. Éd. Setor, Paris, 1948; 96 pp.

Nous n'avons pas à apprécier ici l'opportunité qu'il y a, pour l'Église orthodoxe du Patriarcat de Moscou, à susciter une branche d'expression et de rit occidental, mais seulement à présenter les remarques que nous paraît suggérer, tant du point de vue de la science liturgique que de la pastorale, l'essai provisoire qui vient d'être édité. C'est l'œuvre d'un liturgiste averti et formé à bonne école. Le long tableau comparatif du déroulement de la liturgie eucharistique qui sert d'introduction à son « essai de restauration » et les notes explicatives qui y sont jointes seront utilement consultés par tous les historiens de la liturgie, lors même que les positions prises par l'auteur sur des points discutés ne leur paraîtraient pas s'imposer. Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion de détail; signalons seulement que pour l'auteur la lecture des « diptyques » se faisait à Rome et en Gaule jusqu'au V^e^ siècle aussitôt après que les oblats avaient été présentés sur l'autel. C'est Rome qui, à la fin du IV^e^ siècle, aurait retardé cette lecture jusqu'au début du canon. On aimerait savoir sur quels arguments se fonde une affirmation aussi assurée. Quant aux pages sur l'Anaphore, et notamment sur l'Épiclèse ainsi que sur la théologie du sacrifice eucharistique qui les fonde, nous craignons que le souci de se conformer scrupuleusement à la théologie orthodoxe classique n'ait conduit l'auteur à des reconstructions hasardeuses et qu'il serait sans doute difficile de justifier à partir des sources patristiques et liturgiques occidentales; mieux vaudrait sans doute, comme on le fait de plus en plus généralement du côté catholique, et parfois même du côté orthodoxe, reconnaître franchement l'évolution divergente des traditions à partir d'un donné originel indifférencié. On a beaucoup trop longtemps polémiqué sans fruit à partir de principes théologiques lentement explicités, mais il ne vaudrait sans doute pas mieux tenter de mettre, au prix de reconstructions arbitraires, l'histoire de son côté. Plus on étudiera attentivement les sources authentiques, plus on s'apercevra que, dès l'abord, le mystère liturgique a porté dans son accomplissement plus de richesses que la théologie ne peut parvenir à en expliciter dans ses synthèses les plus vastes.

Mais ce qui nous paraît particulièrement grave dans l'effort du P. van den Mensbrugghe, c'est le caractère artificiel et archéologique de sa restauration. Une liturgie vivante peut porter en elle, sans grave inconvénient, des organes témoins et des éléments plus ou moins sclérosés, mais on conçoit mal qu'une communauté recoure, pour exprimer sa prière, à une mosaïque d'éléments anciens plus ou moins habilement groupés. La liturgie du XX^e^ siècle peut être le prolongement vivant de la liturgie carolingienne ou grégorienne, elle ne saurait prétendre à les restaurer, non seulement parce que les documents ne permettent pas une restauration assurée, mais parce que la liturgie est l'expression d'une communauté vivante qui porte en elle tout son passé, non comme un avoir mort, mais comme l'étoffe même de son être. Et que dire, quand, sous prétexte d'adapter une restauration à la poussée œcuménique, on oublie le « génie » d'un rit aussi accusé que le rit romain, pour y introduire des éléments gallicans ou mozarabes fort beaux, mais qui lui sont étrangers.

La gravité des principes mis en cause excusera, si besoin est, la sévérité de ces remarques. L'édition que nous recensons se propose d'ailleurs explicitement comme provisoire, et nous ne doutons pas qu'une prochaine édition ne comble plusieurs de nos desiderata. Nous serions heureux si ces quelques lignes pouvaient aider à l'évolution d'une tentative qui intéresse également la science liturgique et la pastorale.

I.-H. D.

Bible

J. Chaine : *Le Livre de la Genèse* (« Lectio divina », 3). In-8 de 526 pp. Éditions du Cerf, Paris, 1948.

Quand le lecteur, arrivé au bout de ces cinq cent vingt-six pages compactes, referme le volume et que ses yeux s'arrêtent sur le titre de la collection, « Lectio divina », il ne peut manquer de rester songeur. Est-ce bien cela, la « Lectio divina » ?

Le regretté M. Chaine ne fait pas mystère du but qu'il se propose et de la méthode qu'il y veut employer : « Il s'agit toujours de connaître les sources et de comprendre les textes, puis, après la critique littéraire, de faire appel à la critique historique pour savoir à quelle réalité on peut aboutir au point de vue des faits » (p. 175). C'est tout ? — C'est tout. Il n'y a pas beaucoup plus dans le livre.

Assurément le « public cultivé » et les étudiants en Écriture sainte, voire les exégètes patentés, seront heureux de trouver ici, exposée sans détours comme sans vaine témérité, l'hypothèse des

documents, à laquelle fait droit désormais, non sans nuances d'ailleurs, la lettre du T. R. P. Vosté au cardinal Suhard, reproduite à la fin du volume. Et nous savons exactement ce qui, dans le texte sacré, revient à E, ou à P, ou à J, et comment « le Rédacteur » a combiné ses sources. D'intéressants rapprochements avec les mythes orientaux et les textes assyro-babyloniens, ou avec le folklore et les coutumes des Arabes du pays de Moab, éclairent bien des détails du récit biblique, nous en font mieux comprendre le caractère littéraire très particulier et en même temps ce qui le distingue nettement — simplicité, pureté, profondeur, — de ces mythes et de cette littérature. Nous avons peur cependant que le lecteur non initié ne s'y perde un peu, et qu'avant de rencontrer, à la fin de l'ouvrage, une théologie, d'ailleurs rapide, de l'inspiration, il ne se sente parfois troublé.

Il n'y a d'ailleurs pas que de la critique *littéraire* dans ce commentaire. Il n'y manque pas çà et là des remarques pénétrantes sur la portée religieuse de ces récits; le chapitre sur le sacrifice d'Abraham est très beau, et nous avons aimé, à propos du songe de Jacob (Gen., XXVIII, 10-22, rapproché d'Isaïe, VI), ces réflexions sur le sacré et sur le sens de la majesté de Dieu (p. 317); il y a même à la fin, en quatre pages (je dis quatre), l'esquisse d'une théologie de la Genèse.

Tout cela est très bien sans doute, mais, encore une fois, est-ce bien là la « Lectio divina », qui, nous a-t-on dit naguère [1], « se donne pour objet de rendre au peuple de Dieu le fruit d'une lecture savoureuse de l'Écriture » (*Vie Spirituelle*, octobre 1948, p. 323), « cette intelligence spirituelle et savoureuse de l'Écriture dont les Pères restent les maîtres » ? (*Lettre de Latour-Maubourg*, n° 2, décembre 1948, p. 4.)

A ceux « qui veulent pourtant faire de la Bible leur nourriture spirituelle », qui ont « soif des sources vives » (*ibid.*, pp. 3 et 5), n'a-t-on pas autre chose à offrir que cette dissection de la Parole de Dieu? Si l'on voulait se limiter exactement à l'exégèse *littérale*, — qui est autre chose que la critique *littéraire*, — ne pouvait-on montrer *d'abord* la haute valeur *religieuse* de ces textes où l'Éternel parle à l'homme? Malgré bien des notations pénétrantes (par exemple, p. 37, sur la subordination à l'homme de tout le monde matériel), les pages consacrées aux premiers chapitres de la Genèse, ce texte si dense et si riche, sont bien décevantes et bien loin de ce qu'écrivait, il y a cinquante ans déjà, le P. Lagrange. Il est utile sans doute de confronter le récit de la création avec les données de la science, problème troublant auquel achoppent souvent nos contemporains, mais il y avait sans

1. Cf. aussi dans *La Maison-Dieu*, n° 5, pp. 21-33 : Dom JEAN LECLERCQ, *La « lecture divine »*.

doute plus à faire que résumer en trois lignes (p. 46) les « grandes vérités inculquées » en ces pages où Dieu révèle à l'humanité ses origines et sa destinée.

De plus, et surtout, la Genèse n'est pas comme un livre profane dont on croit avoir à peu près tout dit quand on en a décelé les sources, ou qu'on l'a éclairé par des rapprochements avec les textes contemporains. Les livres de la Bible ne se comprennent que replacés non seulement dans leur contexte immédiat, mais dans le déroulement de *toute* l'histoire sainte. De l'*In principio* de la Genèse au *Veni, Domine Jesu* de l'Apocalypse, il y a une continuité que l'on ne saurait rompre et qui seule donne son sens à chacun des épisodes. Ainsi, loin d'être un livre isolé, la Genèse n'est que le premier acte d'une immense histoire et ne s'éclaire qu'à la lumière de cette histoire dont elle est le portique, la suite du dessein de Dieu. Sans faire de l'allégorie à la manière de Philon ou de M. Paul Claudel, sans vouloir à tout prix retrouver le Christ à chaque page de la Genèse (et pourtant nous savons qu'il est écrit de lui dans la loi de Moïse, Luc, xxiv, 44), on ne peut comprendre la Genèse sans se référer perpétuellement à toute l'histoire du peuple de Dieu. Pour ne prendre que deux ou trois exemples, on pouvait sans doute se dispenser de voir dans Isaac ou Joseph des figures du Christ vendu par les siens ou immolé par son Père, mais pouvait-on ne pas rapprocher l'*In principio* de la Genèse de l'*In principio* de saint Jean ? ou, à propos de l'épisode de Babel, où le péché disperse peuples et langues, ne pas évoquer la Pentecôte, où l'Esprit rassemble et unit dans la foi la diversité des langues innombrables? C'eût été peut-être plus nourrissant que ces détails, intéressants d'ailleurs, sur la construction des *ziggurats* (p. 166). La vocation d'Abraham n'est-elle pas comme la première ébauche de l'appel de l'Église? A propos de la naissance d'Esaü et de Jacob, disserter sur les jeux de mots étymologiques — *Sê'âr* et *Sê'îr*, *Ya'aqôb* et *'aqeb* — est très bon (p. 298), mais ne fallait-il pas montrer aussi que l'auteur inspiré a inséré ici ce récit pour inculquer cette vérité qui est un des pôles de toute l'histoire biblique comme de toute la révélation judéo-chrétienne, la souveraine liberté et gratuité du choix de Dieu ? « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü » (Mal., i, 2; Rom., ix, 11-13).

L'attente du lecteur reste déçue devant l'insuffisance religieuse de cette exégèse « littéraire », et dès lors comment ne serait-il pas tenté de se retourner vers les fantaisies d'un allégorisme sans mesure ni frein ? Il perdrait ainsi tout le bénéfice de l'immense travail exégétique de ces cinquante dernières années, dont les Éditions du Cerf veulent faire profiter le peuple chrétien, « au service d'une exégèse spirituelle renouvelée » (*Lettre de Latour-*

Maubourg, ibid., p. 3). La solution ne serait-elle pas de se reporter encore une fois à l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, et de nous donner enfin cette exégèse à la fois historique et *théologique* qu'elle nous recommande et dont nous avons le plus urgent besoin ?

P. Th. Camelot.

P. F. Ceuppens, O. P. : *Theologia biblica.* IV. *De Mariologia biblica.* Turin-Rome, Marietti, 1948; 265 pp.

A l'usage des professeurs et des étudiants désireux d'étayer solidement l'argument *e sacra Scriptura* de leurs manuels classiques, le P. Ceuppens a entrepris avant la guerre une série de traités de théologie biblique. Le succès mérité qu'ils ont rencontré fait envisager la réédition des trois premiers volumes. Celui que nous avons sous les yeux est venu s'y ajouter récemment. Il renferme l'exégèse des passages scripturaires classiquement invoqués en mariologie. Exégèse prudente mais bien informée à laquelle tous les prédicateurs auront avantage à se reporter pour se garder des contresens et des exagérations pieuses.

P. F. Ceuppens, O. P. : *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2). Turin-Rome, Marietti, 1948; 376 pp.

Manuel très traditionnel, mais bien au courant de la littérature récente sur les problèmes variés et complexes que posent les premiers chapitres de la Genèse. On y trouvera une masse considérable d'informations commodément classées.

I.-H. D.

Patrologie

J. Daniélou : *Origène.* Coll. « Génie du Christianisme ». Paris, 1948, Éd. de la Table Ronde; 310 pp. (15 × 23); 600 fr.

Le génie multiforme du grand didascale d'Alexandrie déconcerte les commentateurs qui trop souvent le traitent à leur aune. Nous avons eu successivement l'Origène apologiste du P. Prat (1907), rationaliste d'E. de Faye (1923-1928), mystique de W. Völker (1931) et du P. A. Lieske (1938). Il était temps qu'on nous restituât Origène tel qu'il fut. A la suite de M. l'abbé R. Cadiou, le P. Daniélou s'est affronté au géant. Mais, tandis que son prédécesseur, après une esquisse qui vaut surtout pour le jeune didascale d'Alexandrie, entreprenait une étude histori-

que qui n'a pas encore atteint la seconde période d'enseignement à Césarée, le P. Daniélou, après avoir situé son personnage, étudie successivement la théologie sacramentaire d'Origène, le contexte philosophique de sa pensée, et l'apologiste en une première partie, que suivent deux autres, consacrées à Origène et la Bible : critique biblique, interprétation typologique, rapports avec les traditions exégétiques non chrétiennes, et au système d'Origène : cosmologie, angélologie, le Précurseur, christologie et eschatologie. Enfin quelques pages trop brèves sur la mystique d'Origène.

Cette table des matières révèle ce que ce volume apporte de nouveau en des domaines jusqu'ici à peine défrichés : la théologie sacramentaire, l'exégèse, l'angélologie et la théologie du Précurseur. Ajoutons sans plus tarder que, même en des secteurs bien étudiés : le milieu philosophique, l'apologétique, la cosmologie, la christologie et la mystique, le P. Daniélou ne se contente pas de faire la synthèse des travaux antérieurs, y compris les plus récents, il les situe; et sa vaste information du milieu intellectuel et spirituel des III^e^ et IV^e^ siècles lui permet d'esquisser à diverses reprises des solutions nouvelles, de signaler des pistes aux jeunes chercheurs à qui s'adresse d'abord l'enseignement professé à l'Institut catholique de Paris, repris dans ce volume, et qui porte des traces trop nombreuses de sa première origine en des négligences de style.

Nous devons au moins ici nous arrêter quelque peu à deux des domaines étudiés : la théologie sacramentaire et l'interprétation de l'Écriture. Le P. Daniélou les relie d'ailleurs par la constatation qu'en l'une comme dans l'autre Origène est avant tout didascale. D'autres sont apôtres, d'autres prophètes, d'autres président au culte; lui, il enseigne. C'est à l'intelligence qu'il s'adresse, c'est à son profit qu'il entend faire tourner son investigation de tout le réel. De là des limites, des durcissements qu'il faut une bonne fois constater. En matière de théologie sacramentaire, une telle forme d'esprit court des risques particulièrement graves, et les formules d'Origène semblent trop souvent, à force d'intellectualisme, évacuer *le mystère intérieur* au signe sensible lui-même. On sait les reproches faits à sa théologie eucharistique où l'on ne voit pas toujours suffisamment sauvegardée la manducation de la chair du Christ. Le P. Daniélou signale ces interprétations forcées et les rectifie, mais surtout il met en valeur le sens communautaire de la théologie sacramentaire d'Origène et les enrichissements qu'elle reçoit de la catéchèse biblique à l'occasion de laquelle elle s'exprime.

C'est qu'Origène, didascale chrétien, est par-dessus tout l'homme du Livre qui contient la Parole de Dieu. Peut-être le

P. Daniélou n'a-t-il pas assez dégagé la théologie de la Parole telle qu'elle ressort du florilège origénien du P. Balthasar par exemple. Ce qui le préoccupe surtout, c'est la signification réelle de l'interprétation typologique si discutée à l'heure présente. On peut s'étonner que les *commentaires* et les *homélies* aient été aussi longtemps négligés des interprètes d'Origène, comme fascinés par l'architecture logique du *Traité des Principes*, et que ce soit d'abord la spiritualité d'Origène qu'on leur ait demandé de faire connaître. On sait qu'à l'occasion des homélies sur le Pentateuque, dans la collection « Sources chrétiennes », la question est enfin abordée pour elle-même. L'état fragmentaire de l'œuvre scripturaire d'Origène telle que nous la possédons, l'incertitude des traductions, le caractère homilétique de sa majeure partie, jointes aux perspectives que les querelles origéniennes du V^e^-VI^e^ siècles ont mises au premier plan, expliquent ce délaissement. Mais tant qu'on n'avait pas retrouvé la perspective qui fut celle d'Origène lui-même, toute interprétation de sa pensée courait le risque d'être gauchie. C'est peut-être le plus grand mérite de l'ouvrage du P. Daniélou que d'être axé sur Origène et la Bible. Philosophe éclectique et sans véritable originalité, théologien trop aventureux, le Docteur alexandrin est le modèle des didascales chrétiens qui, en chaire ou en Groupe d'étude, monnaient au peuple de Dieu le Pain de la Parole. De lui d'abord on peut dire qu'il « habite l'Écriture ». Il s'y promène avec une aisance et une familiarité déconcertantes, l'interprétant selon des modes de pensée que le P. Daniélou n'a pas étudiés en détail et qui, pour être fortement apparentés à ceux des rabbins, de Philon et même des gnostiques, et porter trop souvent la trace regrettable de ces apparentements, n'en sont pas moins pour l'essentiel ceux de l'Écriture elle-même, des Sages de l'époque perse ou hellénistique et des auteurs du Nouveau Testament. Les discernements tentés dans ce volume sont trop brefs et trop denses. Origène d'ailleurs, pour être un cas majeur, n'en est pas moins un cas particulier d'une méthode qu'il faudra étudier chez les autres représentants de l'ancienne exégèse chrétienne pour l'apprécier à sa juste valeur. Comme il l'avait fait pour le platonisme de Grégoire de Nysse, le P. Daniélou fait ressortir ici la nécessité de distinguer entre l'intuition fondamentale et les modes d'expression qui demeurent ceux du milieu culturel de l'auteur. Nous croyons que ce discernement précieux n'a pas été fait assez généralement. Il aurait à intervenir en particulier en liturgie, pour faire retrouver le sens premier des rites, sous leurs formulations diverses. Par la méthodologie qu'il propose, l'ouvrage du P. Daniélou dépasse les limites de son sujet.

I.-H. Dalmais.

Vient de paraître

Le rythme d'une revue trimestrielle, la conscience avec laquelle opèrent nos recenseurs, ne nous permettent pas de donner les comptes rendus de livres avec toute la célérité désirable. Nous tenons à atténuer ce défaut et à rendre service à nos lecteurs en leur signalant hâtivement quelques ouvrages excellents qu'ils ont tout intérêt à connaître. Ces notes rapides n'excluront pas, évidemment, les comptes rendus plus copieux que ces ouvrages méritent.

Le Missel des dimanches et des fêtes est enfin paru (éd. Tardy et J.A.C.) et nous avons là un missel vraiment éducatif, non moins remarquable par ses traductions à la fois fidèles et neuves que par ses notices, surtout l'abrégé biblique et le lexique du début. Les *Feuillets liturgiques d'Hautecombe* sont dignement complétés par l'*Ordinaire de la messe* (dépôt : Labergerie).

Pour mieux comprendre la messe, nous avons la réédition (Dessaint, à Malines) de l'ouvrage vraiment exhaustif du chanoine Croegaert (les deux premiers tomes parus; le premier très enrichi, notamment en ce qui concerne l'autel). Bientôt *Lex Orandi* (Cerf) rééditera le livre toujours valable du P. Lebrun : *Explication des prières et des cérémonies de la messe.*

Les chapitres sur la messe sont tout particulièrement réussis dans le tome I (chez Bloud) des *Divini Offices* de M.-P. Bayart, qui s'annonce comme une vraie somme liturgique, d'une maîtrise et d'une limpidité remarquables. Autre initiation à la liturgie : *Sous la tente de Dieu* (éd. Tardy), par D. Perrot. Le professeur de Liturgie à la Mission de France nous donne là un ouvrage particulièrement vivant et actuel. Enfin un auteur qui reconnaît que la liturgie n'est pas un simple donné et qu'elle pose quelques problèmes !

En ce qui concerne la Bible, la *Bible de Jérusalem* (Cerf) avance régulièrement et se recommande par son élégance sobre et la parfaite maîtrise de chaque collaborateur. Pour la lecture en famille, recommandions la *Bible familiale* de l'abbé Lanquetin (Desclée, Saint-Jean), ingénieusement distribuée selon le cours de l'année liturgique.

Une ample et profonde contemplation de l'année liturgique, c'est l'*Année du Seigneur*, par D. Æmilia Loehr (Beyaert). Le tome III de la *Prière des Églises de rite byzantin*, par Dom Mercenier (Dépôt : Office Général du Livre), concerne les *Fêtes; L'Année liturgique*, de Dom Guéranger, reparaît (chez Desclée, Saint-Jean), abrégée et mise au point par les moines de Solesmes. Pour la grande semaine, on lira avec profit la catéchèse très claire, sans trahison du mystère, intitulée *La Pâque du Seigneur*, fruit de l'expérience liturgique menée par une équipe de laïcs (« La Joie de l'Église », 10, rue des Pyramides, Paris-Ier).

La lecture des Pères nous aide à méditer la liturgie dans l'*Homéliaire patristique*, trad. par J.-P. Bonnes (*Lex orandi*, au Cerf), beau choix de sermons des Pères pour les grandes fêtes; en suivant *le pèle-*

rinage d'Éthérie qui peint de façon si naïve les fastes liturgiques de Jérusalem au IVe siècle; en écoutant les *Sermons de saint Léon le Grand* (t. I), éclairés par une belle introduction de Dom Jean Leclercq et bien traduits par Dom Dolle (coll. *Sources chrétiennes*, au Cerf).

En ce qui concerne l'office divin, nous pouvons célébrer *Prime* avec la traduction et les notes des moines d'Hautecombe (Labergerie), *Prime et Complies* traduits par ceux de Paris (éd. de la Source). Enfin nous devons signaler que le *Bréviaire latin-français* du P. Hugueny sera paru pour la prochaine année liturgique (chez Labergerie), mais dans un format plus commode, disposé sur deux colonnes, dans une traduction soigneusement revue et en utilisant la nouvelle version du psautier. S. Ém. le cardinal Suhard a daigné honorer ce gros travail d'une lettre brève, mais substantielle, qui en souligne toute la valeur ecclésiale et apostolique.

Catholicisme, sous la direction de M. Jacquemet, reprend et renouvelle entièrement le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*. C'est une mine de renseignements de toutes sortes remarquablement à jour, en particulier au point de vue biographique et historique. Les collaborateurs sont bien choisis. La partie liturgique, un peu trop purement rubricale jusqu'ici, manifeste une réelle amélioration dans les derniers fascicules reçus. Voilà un excellent instrument de travail à garder sous la main (Letouzey).

A.-M. R.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 6-49.